PROBLEMI

DI

FILOSOFIA E SUA STORIA

LIBRI DIECI

DEL PROFESSORE

CESARE DE CRESCENZIO

Libro Secondo

FIRENZE
TIPOGRAFIA CLAUDIANA
1870.

FILOSOFIA E SUA STORIA

LIBRO SECONDO

NATURA E ORIGINE DELL' ANIMA

I.

Proemio.

Nel presente libro, è mia intenzione chiarire dapprima gli attributi essenziali che competono all' anima umana in quanto è essere intellettuale; e quindi mostrare le modificazioni profonde con cui essi trovansi per cagione del grado sensitivo e del vegetale che quell' essere riepiloga compendia e formalmente precontiene.

Adopero la espressione di umana mente, sino a che non avrò provato che le nostre funzioni vegetali le sensitive e le intellettuali derivano da un solo principio mediante diverse sue facoltà, e che a principio siffatto non compete il nome di anima se non perchè è sensitivo e sorgente delle vegetali funzioni.

Si rammenti il lettore di quanto ho detto nella Prefazione intorno all' indole di questo lavoro; che cioè i libri di cui esso si compone sono per insegnamento elementare, all' eccezione del primo e de' tre ultimi, i quali vengono ordinati a riepilogare le materie degli altri, a dare dimostrazione rigorosa delle parti semplicemente descritte o provate con

imperfetto genere di dimostrazione, ed a svolgere ardue quistioni omesse del tutto o leggermente toccate.

Mi convien muovere da un punto molto irto e spinoso: e il còmpito è tanto più difficile, in quanto coloro tra i moderni i quali sono meno lontani dal possesso del vero, dalla grandissima maggioranza degli studiosi per massima si estimano quali fabbricatori di assurdi e paradossi.

Riguardo alla medesimezza o identità del conoscente e degli obbietti, del conoscere e dell' essere, avvi negli scritti di Kant, di Fichte, di Schelling e di Hegel un certo fondo di vero, che, ripulito ben bene, situato al suo luogo e proposto con quella pienezza con cui si rinviene ne' volumi di molti antichi scrittori, greci, latini ed arabi; diventa base ferma soda inconcussa di due terzi della filosofia.

I gesuiti lo dipingono con nerissimi colori, consci che ove fosse generalmente riconosciuto, sarebbe il più potente ed efficace antidoto contro le loro massime religiose e politiche.

Le altre moderne scuole poi non tedesche, in generale, lo combattono; perchè sogliono *ludere in cortice rerum*, non entrano nelle viscere delle cose che prendono a trattare.

I gesuiti col riferire espressioni indeterminate e vaghe di sant' Agostino e di san Tommaso d' Aquino dànno a credere che tra la dottrina di costoro e le moderne scuole alemanne vi ha contrarietà assoluta.

Sento il bisogno di somministrare agl' incipienti un materiale sufficiente a farli giudicare dirittamente de' dati della storia rispetto a quel punto di dottrina.

E poichè non voglio interrompere con frequenti citazioni il filo del discorso, pongo sotto un sol colpo d' occhio i pensamenti del Liberatore gesuita e quelli di sant' Agostino e di san Tommaso, riserbandomi a confutare gli uni e dilucidare gli altri nel corso della trattazione, man

mano che mi si porge la opportunità dall' ordine stesso delle cose.

II.

Censura de' gesuiti su le idee delle moderne scuole tedesche risguardanti la identità del conoscente e degli obbietti.

La confutazione che il Liberatore fa delle teoriche degli Alemanni intorno alla radice della conoscenza, si riduce all' infrascritta:

" Kant vuole che le idee emanino dal fondo stesso del nostro pensiero. Ciò suppone che l' uomo sia Dio, ed apre libero il varco al panteismo egoistico di Fichte, " *Conoscenza Intellettuale*, parte 2ª, cap. 5, art. 9.

" Le idee per lui non sono che una mera produzione del nostro spirito, e però del tutto soggettive, siccome riferentisi all' unico principio, da cui procedono, " ivi.

" A che riducesi finalmente il famoso idealismo di questo patriarca del razionalismo alemanno? A stabilire la conoscenza oggettiva, come il prodotto di due elementi, l'uno de' quali è una forma a priori, la quale si trova nel nostro spirito indipendentemente dell' esperienza; l' altro è una materia portaci dalle sensazioni, " ivi, cap. 1, art. 7.

" Kant introdusse il principio che negli oggetti del nostro pensiero bisogna distinguere la materia dalla forma; intendendo per materia un elemento somministrato dai sensi, per forma un elemento aggiunto ad esso dall' energia dello spirito. Quindi non potendo nulla percepirsi da noi, se non in quanto componesi di amendue quegli elementi; volle che la prima operazione della mente nostra fosse una sintesi, per cui siffatta composizione si eseguisse. Quei filosofi, che non s' accorsero della magagna nascosa nell' anzidetto principio, applaudirono alla preziosa scoperta: e

non dubitando più che lo spirito esordisse dall'applicare al sensato una forma posta in noi a priori, rivolsero le loro cure a cercare la qualità e l'origine della medesima. Dissi che codesti filosofi non s'accorsero della magagna, perchè essi non videro che così si veniva a convertire il libro della natura, offertoci da Dio per leggervi ciò che Egli vi scrisse, in un zibaldone di carta bianca, in cui noi stessi scrivessimo le parole da leggersi. Imperocchè se la mente umana non conosce alcun obbietto, se non in quanto lo riveste d'una forma che già possiede; essa non vedrà nelle cose se non l'effetto del suo lavoro: giacchè quello stesso, che le vien dal di fuori, non è da lei ravvisato se non secondo l'apparenza risultante dalla forma che ella vi supplisce. La mente sarà in tal caso come un occhio, in cui la congiuntiva è cospersa d'alcuna tinta. È manifesto che siffatto occhio non vede altrimenti gli oggetti, se non come coperti di quello stesso colore, ond'egli è dipinto. Sicchè dove l'uomo non sapesse per altra via la causa di quella falsa apparenza; crederebbe qualità reale ciò che non è veramente se non una sua subbiettiva illusione. Questo appunto interviene al Kantismo e a qualunque sistema, il quale spieghi la conoscenza per forme innate che l'intelletto applichi alle cose per renderle abili ad essere percepite. L'idealismo trascendentale sarà inevitabile conseguenza di un tal principio. Nè sì rovinosa illazione potrà cansarsi con dire che quella forma non è molteplice, ma che è una e di natura sua obbiettiva. Atteso che l'essere ella una non le toglie l'ufficio di soprapporsi agli oggetti e presentarli alla conoscenza in quanto di lei rivestiti; l'appellarsi poi obbiettiva non è che una frase, la quale certamente non basta a cangiare l'intrinseca condizione della cosa a cui si attribuisce. Ed in vero, onde si saprebbe che quella forma corrisponde all'obbiettiva realità delle cose? Dal rappresentarci forse che ella fa l'essere come reale? Ma questo stesso è attribuito da Kant alle sue forme; ed è questo ap-

punto che costituisce l' illusione trascendentale, a cui esse menano. Si dirà: Dall' essere codesta forma impressa in noi da Dio, laddove quelle di Kant emanano dal solo fondo del nostro spirito? Ma ciò sarebbe un ricorrere alla veracità di Dio, secondo che volea il Cartesio; e neppure non basterebbe allo scopo: perciocchè Dio stesso sarebbe da noi conosciuto attraverso la forma di cui si tratta, essendo essa oggetto primo e perpetuo del nostro pensiero, e mezzo unico di qualsivoglia cognizione. Sicchè anche nel concetto, che per essa formiamo di Dio, sarebbe da temere l' effetto della illusione trascendentale dianzi mentovata. Laonde i più perspicaci, tra costoro che mossero, come da punto inconcusso, dal principio Kantiano della sintesi primitiva, non credettero di potere altrimenti declinare l' idealismo, in cui si vedevano chiusi e asserragliati; se non immedesimando quella forma innata cogli esemplari eterni della mente divina, o meglio ancora con Dio stesso creante in atto l' università delle cose. Così il Kantismo, creduto un progresso filosofico, menò di necessità al rinnovamento dell' ontologismo sotto la forma giobertiana; e chi ricusa questa inferenza, ammettendo quella premessa, cozza indarno colla necessità della logica, " ivi, cap. 7, art. 1.

III.

Attenenza delle moderne teoriche alemanne con quella di sant' Agostino.

Che talun essere sia intellettuale, lo ha da questo in sentenza di sant' Agostino che cioè esso è o può diventare tutte le altre cose per forme equivalenti, vale a dire mediante forme che sono le cose stesse esistenti in altro modo; perciò egli adopera indifferentemente il nome di forma e

quello di cosa, allorquando parla di forme intellettuali e di cose esistenti nella mente.

Il suo ragionare si compendia siffattamente: Le intellezioni, essendo azioni manifestatrici e rivelatrici delle cose e produttrici di notizie, concetti, verbi interiori espressivi delle medesime, non possono derivare se non da principio che, o per identità assoluta o per forme aggiunte alla propria essenza a compimento intrinseco di essa, è le cose su cui le intellezioni e concetti si aggirano.

La mente umana ha sempre cognizione di sè medesima e di ogni cosa esteriore che in essa esiste per la sua specie; però tale cognizione è solo incoata ed imperfetta, e da essa prorompe quella che si appella pensiero. Egli perciò chiama note conosciute le cose anche prima di pensarle. Usa poi la parola *memoria* in un senso peculiare: con essa vuol significare non solo la virtù di ritenere e riprodurre le specie intellettuali ma la luce eziandio di cui la mente riveste quelle specie siccome fa rispetto ai colori la luce corporea; e talvolta comprende sotto la voce memoria la cognizione incoata ossia abituale. Ecco taluni passaggi, di cui a suo luogo spiegheremo il senso profondo e recondito.

" Quae reperiuntur, quasi pariuntur, unde proli similia " sunt, ubi nisi in ipsa notitia? Ibi enim quasi expressa " formantur, " *De Trinitate*, lib. IX, cap. 12.

" Liquido tenendum est, quod omnis res quamcunque " cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab " utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cogni- " to. Itaque mens cum seipsam cognoscit, sola parens " est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa " est, " ivi.

" Si acies recordantis non formaretur ex ea re quae " erat in memoria, nullo modo fieret visio cogitantis, " ivi, lib. XI, cap. 3.

" Ex illa specie corporis quam memoria tenet, expri- " mitur in acie cogitantis et reminiscendo formatur ea

" species, quae quasi proles est ejus quam memoria tenet, " ivi, cap. 7.

" Adverti potest, aliud esse quod reconditum memoria " tenet, et aliud quod inde in cogitatione recordantis ex- " primitur, " ivi, cap. 8.

" Nulla est recordationum ubi non haec sunt, illud quod " in memoria reconditum est etiam antequam cogitetur, " et illud quod fit in cogitatione cum cernitur, " ivi, cap. 7.

" Ita sane gignit notitiam suam mens, quando cogitando " intellectam se conspicit, tanquam sibi ante incognita " fuerit. Sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt " res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, " ivi, lib. XIV, cap. 6.

" Admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam " rerum quasdam notitias, et tunc quodammodo procedere " in medium, atque in conspectu mentis velut apertius " constitui, quando cogitantur, " ivi, cap. 7.

" Quae scit animus humanus, thesauro memoriae condita " tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod " scimus loquimur, sed verbum ante omnem sonum, ante " omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simil- " limum rei notae de qua gignitur et imago ejus, quoniam " de visione scientiae visio cogitationis exoritur, quod est " verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil " de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur. " Nec interest quando id didicerit, qui quod scit loquitur; " aliquando enim statim ut discit, hoc dicit, dum tamen " verbum sit verum, id est de rebus notis exortum, " ivi, lib. XV, cap. 12.

" Gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, " tanquam scientia de scientia, et visio de visione, et in- " telligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia " quae in memoria iam fuerat, sed latebat, " ivi, cap. 21.

" Credendum est mentis intellectualis ita conditam esse " naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine dispo-

" nente conditore subiuncta (alias subiecta) sic ista videat
" in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum
" oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circuma-
" diacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus, "
ivi, lib. XII, cap. 15.

Al Kant si fa amaro rimprovero, perchè dà alla mente umana attribuzioni che la suppongono infinita, universale, ente necessario. È di certo infinita, universale, ente necessario: però non come la pienezza dell' essere ossia la suprema mente, ma in tal modo che si avverano le attribuzioni che il Kant le concede.

Dalla medesimezza della mente e de' suoi obbietti deduce sant' Agostino la infinità della stessa.

" Venio in campos et lata praetoria memoriae meae, ubi
" sunt thesauri innumerabilium imaginum... Magna ista
" vis est memoriae, magna nimis Deus meus, penetrale
" amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit? "
Confess. lib. X, cap. 8.

" Magna ista vis est memoriae, nescio quid horrendum,
" Deus meus, profunda et infinita multiplicitas, et hoc
" animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo sum Deus
" meus? quae natura sum? Varia, multimoda vita et im-
" mensa vehementer, " ivi, cap. 17.

Dal medesimo principio cioè dalla identità mentovata muove per mostrare che la mente umana è universale nell' ambito della sua virtù; la quale universalità è la causa e radice della universalità di tutte le sue forme, sieno esse specie espresse ossia concetti verbi mentali, sieno impresse

vale a dire concorrenti alla costituzione dell' essere intellettuale.

" Visiones cogitationum ex iis quidem rebus quae sunt
" in memoria sed tamen innumerabiliter atque omnino
" infinite multiplicantur atque variantur: unum quippe
" solem memini; quia sicuti est, unum vidi. Si voluero
" autem, duos cogito, vel tres, vel quotquot volo, sed ex
" eadem memoria qua unum memini, formatur acies mul-
" tos cogitantis, " *De Trinitate,* lib. IX, cap. 8.

Procede dallo stesso punto di dottrina (che dà tanta noia ai gesuiti), allorquando pone in luce la immaterialità della mente; che è una delle condizioni volute perchè essa sia ente necessario.

" Volo cogites paulo diligentius, quanta et quam multa
" memoria nostra contineat, quae utique anima nostra con-
" tinentur. Qui ergo fundus est, qui sinus, quae immensitas
" quae possit haec capere, cum et eam tantam quantum
" corpus est, superior ratio docuisse videatur? Ad. Non
" invenio quid respondeam, nec satis explicare possum,
" quantum me ista moveant et multum me ipse derideo,
" qui superiori rationi tam cito consenseram, ut ex isto
" corporis modo quanta sit anima terminarem, " *De Quantitate Animae,* cap. 5.

" Si te movet, cur tanta coeli, terrae marisque spatia
" memoria contineat, cum sit ipse (*animus*) nullius quan-
" titatis, mira quaedam vis est... Magna quaedam, crede
" mihi, magna, sed sine ulla mole de animo cogitanda
" sunt, " ivi, cap. 14.

È ente contingente la mente umana in quanto poteva

non essere, poteva non venire all' esistenza: è però ente necessario in questo senso, che cioè non può non essere; venuta all' esistenza, non può cessare di essere, di vivere, e di sapere che vive: in altri termini, è immutabile non già in tutte le sue funzioni ma nell' essere fondamentale ossia essenza, nelle sue facoltà intellettuali, nelle specie che la costituiscono natura compiuta e perfetta principio sufficiente di azioni, e in talune funzioni: in breve, la mente umana è immortale.

" Sempiternum est animo vivere, sempiternum est scire " quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam " suam, vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum " aliud atque aliud cœperit, hoc desinit cogitare, quamvis " non desinat scire, " *De Trinitate*, lib. XV, cap. 15.

E poichè la nostra mente è vita, appartiene cioè all' ordine degli esseri in cui il perfetto grado di vita si avvera, che consiste nella identità del principio e del termine delle funzioni; perciò essa mente è intelligibile per sè, vale a dire per sua stessa natura ed essenza.

" Nos ipsi animi non sensibiles sumus, id est corpora, " sed intelligibiles, quoniam vita sumus, " ivi, lib. XI, cap. 1.

" Platonici consideraverunt quidquid est, vel corpus " esse, vel vitam, meliusque aliquid vitam esse, quam cor- " pus, speciemque corporis esse sensibilem, intelligibilem " vitae. Proinde intelligibilem speciem sensibili praetule- " runt, " *De Civit. Dei*, lib. VIII, cap. 6.

Tutte queste cose, come si vedrà dal processo stesso

della nostra trattazione, hanno per base comune la dottrina della identità del conoscente e degli obbietti.

In cui, facendo astrazione da taluni particolari e tenendosi entro i confini delineati da sant' Agostino, convengono tutti gli antichi tanto platonici che aristotelici.

Anzi, all' eccezione del solo Anassagora, tutti i naturalisti anteriori a Timeo da Locri ed a Platone insegnarono la sostanza di quella dottrina.

Con l' apotegma, *simili simile cognoscitur,* vollero significare, come espongono Platone ed Aristotile, che taluno essere in tanto è principio di quelle funzioni che chiamiamo atti di conoscenza, in quanto è intrinsecamente costituito di elementi analoghi alle altre cose, in quanto cioè ha con esse conformità e congruenza.

Perciò dice Empedocle presso Aristotile giusta la versione dell' Argyropolo:

> Terram nam terra: lympha cognoscimus aquam.
> Ætheraque aethere sane: ignis dignoscitur igne.
> Sic et amore amor: ac tristi discordia lite.

IV.

Attinenza delle moderne teoriche tedesche con quella di san Tommaso d' Aquino.

Kant distingue negli oggetti del nostro pensiero l' elemento materiale somministrato dai sensi e il formale aggiunto a quello dell' energia dello spirito. San Tommaso insegna la cosa medesima con i medesimi termini con cui il Liberatore propone la teorica di Kant. Anzi, insiste nel far notare che l' obbietto del nostro pensiero dipende assai più dall' energia della nostra mente (da lui appellata intelletto agente, luce intellettuale) che dai sensi. Non fu quindi

Kant che introdusse quel principio: e nemmeno fu l'Aquinate; giacchè si rinviene ne' volumi di molti predecessori di varie lingue. Che se per tale principio il Kant è idealista trascendentale, non debbono i gesuiti negare a san Tommaso l'appellazione medesima.

" Species intelligibilis id quod in ea formale est, per " quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, " qui est potentia superior intellectu possibili; quamvis " id, quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstra- " hatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a su- " periori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab infe- " riori est, non possit ab intellectu possibili accipi, nisi " secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab in- " tellectu agente, " *De Veritate,* Questione XVIII, art. 8, 3m.

" Perfectio intellectus possibilis est per receptionem " obiecti sui, quod est species intelligibilis in actu: sicut " autem in obiecto visus est aliquid quasi materiale, quod " accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum for- " male visibilis, in quantum hujusmodi, est ex parte " lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu: " ita etiam obiectum intellectus quasi materialiter admi- " nistratur vel offertur a virtute imaginativa, sed in esse " formale intelligibili completur ex lumine intellectus agen- " tis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio, " in actu, intellectus possibilis, " *Sententiarum* lib. II, dist. 20, q. 2, art. 2, 2m.

Per Kant la mente umana non conosce alcun obbietto, se non in quanto lo riveste d'una forma che già possiede. Niente di più trito nella dottrina dell' Aquinate.

" Lumen intellectus agentis in nobis, non sufficit ad di- " stintam rerum cognitionem habendam, nisi secundum

" species receptas, quas informat ut lux colores, " ivi, dist. 3, q. 2, art. 4, 4^{m}.

" Idem lumen quod intellectus possibilis recipit cum
" specie ab agente, per actionem intellectus informati tali
" specie diffunditur, cum obiectum formatur, et manet
" cum obiecto formato; et hoc habet plenam rationem
" verbi, quum in eo quidditas rei intelligatur. Sicut in
" principio actionis, intellectus et species non sunt duo sed
" unum est ipse intellectus et species illustrata; ita unum
" in fine relinquitur, similitudo scilicet perfetta, genita et
" expressa ab intellectu: et hoc totum expressum est ver-
" bum, et est totum rei dictae espressivum, et totum in
" quo res exprimitur; et hoc intellectum *(inteso)* princi-
" pale, quia res non intelligitur nisi in eo: est enim tan-
" quam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id
" quod in eo cernitur... In lumine actu aliquid intelligi-
" tur, " *Opuscolo* XIV.

Kant, secondo il Liberatore, suppone che la mente umana sia Dio, apre libero il varco al panteismo egoistico, fa soggettive le nostre idee, perchè vuole che queste emanino dal fondo stesso della mente e siano una mera produzione della medesima. Dalle cose sovraesposte egli è chiaro come la luce del sole che lo stesso vogliono san Tommaso e sant' Agostino. Anzi, riguardo alle creature intellettuali di ordine superiore, l' Aquinate fa emanare dal fondo stesso della mente non solo le idee che sono il termine delle intellezioni ma quelle eziandio che ne sono il principio e costituiscono essa mente natura compiuta e perfetta. Pone egli tale differenza tra la luce intellettuale della nostra mente e quella delle creature superiori, che la prima è sufficiente ad avere conoscenza indeterminata e confusa di tutte le cose, ma non basta per la cognizione distinta sen-

za specie ricevute dal di fuori; mentre la luce delle menti superiori è sufficiente anche per la distinta conoscenza, atteso che le specie congenite a quelle menti non sono se non una moltiplicazione, determinazione e filiazione della loro luce.

" Lumen intellectus agentis in nobis, non sufficit ad di-
" stinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum
" species receptas, quas informat ut lux colores. Sed lu-
" men intellectuale in Angelis sufficit ad distinctam rerum
" cognitionem habendam; quia hoc ipsum lumen est, ex
" quo formae intellectuales multiplicantur, quibus intelli-
" gentiae plenae dicuntur, " *Sententiarum* lib. II, dist. 3, q. 2, art. 4, 4ᵐ.

V' ha di più. La conoscenza intellettuale si estende non solo alle condizioni generiche e specifiche de' singoli, ma alle individuali ancora, vale a dire è cognizione de' singolari e non soltanto degli universali, allorquando deriva da specie le quali non sono se non pure determinazioni della luce congenita alla mente, senza elemento veruno proveniente dall' estrinseco.

" In Angelo ex ipso lumine determinantur species, qui-
" bus fit propria rerum cognitio sine aliquo alio accepto:
" et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei, in
" quantum est exemplariter a Deo traductum, per hujus-
" modi species propria singularium cognitio haberi potest, "
ivi, art. 3, 1ᵐ.

E quello che vieppiù monta si è che, in sentenza dell' Aquinate e della grandissima maggioranza degli antichi filosofi, le forme intellettuali hanno la efficacia di conge-

nerare la notizia degli obbietti di cui fanno le veci, in proporzione che si identificano con la essenza della mente di cui sono forme.

Ma di ciò nel progresso dell' opera.

V.

Digressione su l' indole della filosofia cattolica romana.

I gesuiti possono essere accusati di tutt' altro che di ignoranza. Essi ben sanno che la identità del conoscente e degli obbietti è fondamento di due terzi di una certa filosofia che ha tutte le qualità e prerogative per attirare gli animi alle massime del cattolicismo primitivo e allontanarli da quelle del cattolicismo romano.

Chi possiede cognizione della filosofia di san Dionigi l' Areopagita, di sant' Agostino e di simiglianti scrittori, non può non iscorgere la insussistenza ed irragionevolezza delle dottrine che ha in proprio il romano cattolicismo.

Mi sono proposto di additare il modo facile e spedito di farne radicale confutazione; man mano però che mi si offre la opportunità, e non già nel corpo dell' opera ma con apposite *digressioni.*

VI.

Digressione sul pubblico insegnamento.

Il ministero della pubblica istruzione vede non di buon occhio la filosofia che io sostengo.

Nel settembre 67 mi esonerò dall'ufficio di professore di filosofia per *inabilità.*

Nell' ottobre 66 io scriveva che " nel ministero e consi-

glio superiore della pubblica istruzione vi ha grandissima penuria di uomini che sappiano conoscere i buoni maestri di filosofia che vi sono, e dare disposizioni acconcie a crearne de' nuovi, " *Critica sommaria su le scuole di Filosofia,* Prefazione.

In quell' opuscoletto io mi tenni nelle generali. Ora voglio scendere ai particolari con esaminare in varie *digressioni* i regolamenti e programmi del ministero, e provare che a causa del Prof. Villari e di taluni altri quel ministero dee appellarsi di pubblica *distruzione* anzichè istruzione.

VII.

Costituzione della mente.

Veniamo al precipuo argomento della trattazione.

Varie parti di questi nostri libri, quanto alle voci e modi di dire, consuonano cogli scritti de' moderni filosofi alemanni: e la ragione si è che tutti abbiam preso dai fonti medesimi od almeno simili.

Non ci cada però dalla memoria che la uniformità delle voci e modi di dire non importa necessariamente quella de' concetti.

Talune espressioni secondo che suonano ne' volumi degli antichi, hanno un senso vero e molto profondo; mentre presso i filosofi mentovati hanno falso significato o non pienamente vero.

Voglio quindi che ai miei detti si attribuisca quel valore che risulta dal contesto delle cose e non altrimenti.

Talun essere intanto è mente o intelletto, in quanto ha

virtù di emettere intellezioni in ordine ai singoli esseri dell' universo e di formarsene i concetti: non può aver poi tale virtù, se non equivale ai singoli, vale a dire se non è i singoli secondo altro modo di essere.

Le intellezioni non sarebbero manifestazioni delle cose, qualora in qualche maniera non le contenessero: nè potrebbero contenerle, se il loro principio non fosse esse cose. Quale si sia azione non è altro che diffusione propagazione dilatazione dell' essere del principio donde scaturisce ed emana.

Qualche azione non è intellezione se non per elemento intrinseco essenziale inseparabile che la determina la specifica in ordine alla cosa su cui si aggira, e la costituisce manifestazione di essa. Tale elemento da un canto non può derivare che dalla cosa intesa esistente in propria natura ovvero in equivalente; e d'altro canto dee fluire dal principio medesimo donde la sostanza dell'atto procede. Uopo è quindi ammettere che le intellezioni emanino da principio che, secondo certo modo di essere *sui generis*, è le cose su cui esse intellezioni si aggirano. E siffatto principio chiamiamo mente intelletto.

Perchè poi un essere possa dirsi intelletto, non è necessario che in atto sia i singoli; basta che possa diventar quelli col ricevere forme facienti le veci, che dagli antichi vengono appellate specie intelligibili.

Tal essere è la nostra mente. Essa man mano che si immedesima con elementi equivalenti ai singoli esteriori, acquista la virtù di emettere intellezioni in ordine ai medesimi esistenti in propria natura e di formarsene i concetti. Per questa ragione si è chiamata intelletto possibile.

" Necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus " intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et

" natura non habet aliquam de naturis rerum sensibilium,
" quas intelligere possumus; sed sit in potentia ad omnia.
" Et propter hoc vocatur possibilis intellectus, " *San Tommaso, De Spirit. Creat.*, art. 9.

" Dicitur intellectus possibilis fieri singula, secundum
" quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod reci-
" pit species intelligibilium, habet quod possit operari,
" cum voluerit, " Id., *Summa Theol.*, p. 1ª, q. 79, art. 6.

Ed acciò possa la mente nostra diventare i singoli convenevolmente, uopo è che sia naturata a rivestirli della propria attualità ed abbia a tale scopo virtù attiva, che suol nomarsi dagli antichi intelletto agente, luce intellettuale o intelligibile.

Mediante la sua luce penetra essa e pervade la virtù passiva o recettiva ovvero l'intelletto possibile: però, non lo determina in ordine a questa o quella cosa in particolare se non allorquando ne possiede la specie. Questa si è appellata *medium quo*, la luce intelligibile *medium sub quo*, il concetto poi che da esse deriva quale intrinseco termine della intellezione *medium in quo*.

" Medium in visione corporali et intellectuali invenitur
" triplex. Primum est medium sub quo videtur, et hoc
" est quod perficit visum ad videndum in generali, non
" determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut
" se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen
" intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum
" est medium quo videtur, et hoc est forma visibilis, qua
" determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut
" per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium
" est medium in quo videtur, et hoc est id per cujus in-
" spectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo
" speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur,

" et videndo imaginem ducitur in imaginatum, " Id., *Sententiarum* lib. IV, dist. 49, q. 2, art. 1, 15.[m]

Alla generazione però de' concetti la mente v' influisce per la sua luce più che per le specie.

" Sicut in sensu visus est duplex activum: unum quasi " primum agens et movens, ut lux; aliud quasi movens " motum, sicut color factus visibilis actu per lucem: ita " in intellectu est quasi primum agens lumen intellectus " agentis, et quasi movens motum species per ipsum fa- " cta actu intelligibilis, " ivi, lib. III, dist. 14, q. 1, art. 1, q. 2.

E la ragione si è, che la luce intelligibile è innata; mentre sono acquisite le specie: e ciò che è innato, essendo naturale proprietà, è fondamento e principio di tutto il rimanente; poichè la natura della cosa è sempre la base di quanto le si aggiunge.

" Oportet quod illud quod naturaliter alicui competit, " sit fundamentum et principium omnium aliorum: quia " natura rei est primum in unoquoque, " Id., *Summa Theol.*, p. 1ª, q. 82, art. 1.

Se la mente umana, dice il Liberatore, non conosce alcun obbietto, se non in quanto lo riveste d'una forma che già possiede; essa non vedrà nelle cose se non l'effetto del suo lavoro: giacchè quello stesso, che le vien dal di fuori, non è da lei ravvisato se non secondo l' apparenza risultante dalla forma che ella vi supplisce.

Coloro che nella dottrina del Liberatore veggono una fedele esposizione di quella dell'Aquinate, considerino bene i testi or ora trascritti e quelli posti nel quarto capo, massime poi le seguenti parti:

" Objectum intellectus in esse formali intelligibili com- " pletur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc

" formam habet quod sit perfectio, in actu, intellectus
" possibilis. "

" Lumen intellectus agentis receptas species informat,
" ut lux colores. "

" Idem lumen quod intellectus possibilis recipit cum
" specie ab agente, per actionem intellectus informati tali
" specie diffunditur, cum objectum formatur, et manet cum
" objecto formato. "

" In lumine, actu, aliquid intelligitur. "

Il Liberatore abusa maliziosamente di un equivoco che soglion prendere gl' inesperti, affine di far credere assurdo e paradossico ciò che è fondamentale verità. Egli è certo che la mente umana riveste d'una forma che già possiede, tutti i suoi obbietti. Questo però dee intendersi degli obbietti esteriori secondo il modo di essere che hanno nella mente, e non già secondo quello che hanno fuori. La nostra mente riveste della sua luce non la camelia esistente in propria natura, ma l' elemento equivalente che esiste nel concetto e nella specie di cui il concetto è quasi una prole. Voglion dire adunque i savi che la mente umana non conosce l'essere esteriore delle cose, se non in quanto riveste d'una forma, che già possiede, l'essere che quelle hanno in essa mente.

Da ciò poi non siegue punto nè poco quello che deduce il Liberatore, che cioè la mente non vedrà nelle cose se non l' effetto del suo lavoro. La conclusione che deriva dall' esposta dottrina si è che la mente non vede le cose se non nell' effetto del suo lavoro, cioè nei concetti o verbi mentali.

E l'Aquinate, di cui si fa sempre scudo il Liberatore, non solo pone tale conclusione in termini chiari ed espliciti, ma ne porge ancora una stringente ragione. Riporto nella sua integrità il passaggio già sovraccennato.

" Lumen diffunditur, cum objectum formatur, et manet
" cum objecto formato; et hoc habet plenam rationem

" verbi, quum in eo quidditas rei intelligatur. Sicut in
" principio actionis, intellectus et species non sunt duo
" sed unum est ipse intellectus et species illustrata; ita
" unum in fine relinquitur, similitudo scilicet perfecta; ge-
" nita et expressa ab intellectu: et hoc totum expressum
" est verbum, et est totum rei dictae expressivum, et
" totum in quo res exprimitur; et hoc intellectum *(inteso)*
" principale, quia res non intelligitur nisi in eo: est enim
" tanquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens
" id quod in eo cernitur. Efficitur enim opere naturae ut
" in eo aliquid cernatur; natura autem non agit aliquid
" superflue, et ideo non excedit speculum hoc; id est, id
" quod in eo videtur. Verbum igitur cordis est ultimum
" quod potest intellectus in se operari... Est effectus actus
" intellectus, qui est formativus objecti, " *Opuscolo* XIV.

I pensieri dell'Aquinate sono gl' infrascritti. La mente non vede le cose esteriori se non ne' concetti o verbi interiori, che sono gli effetti i prodotti de' suoi atti conoscitivi. Mirare i concetti è lo stesso che vedere le cose in sè medesime; atteso che quelli, nascondendo il lato loro subbiettivo, non presentano allo sguardo mentale se non l'essere delle cose di cui fanno le veci e ne contengono l' equivalente. Egli è questo lo scopo a cui è ordinata la produzione loro: il farsi conoscere soggettivamente è cosa estranea al fine per cui hanno ragione di esistere. E la mente nel produrli non fa cosa superflua; non li produce se non come esige il fine a cui sono ordinati: in questo, essa opera non in quanto è facoltà libera ma in quanto è facoltà naturale: la natura poi opera infallibilmente in ordine a fine prestabilito mediante certi determinati mezzi. Ne' concetti le cose esistono e rilucono come oggetti intesi, espressi e formati; nelle specie poi come oggetti intelligibili, cioè prossimamente capaci di costituirsi intesi col congenerare i concetti.

In questo senso è verissimo quel detto di Fichte, che

cioè l' uomo fabbrica a sè medesimo il teatro dell'universo. I concetti non sono che le cose stesse esistenti in altro modo. Non posso fermarmi a determinare il senso preciso che gli Alemanni han dato a varie locuzioni risguardanti questa materia: noto soltanto che ogni qualche volta le voci possono avere significazione vera, non debbono rigettarsi in modo assoluto. La mancanza di soda e positiva scienza e di storiche cognizioni fa giudicar difettosa la filosofia tedesca assai più di quello che sia di fatto: e i gesuiti profittano di questo stato degli animi per non far riconoscere verità che si oppongono ai loro fini.

Ma, soggiunge il Liberatore, in sentenza di Kant e de' suoi aderenti, quello stesso, che alla mente vien dal di fuori, non è da lei ravvisato se non secondo l' apparenza risultante dalla forma che ella vi supplisce.

Concediamo tutto.

La mente sarà in tal caso, egli prosiegue, come un occhio, in cui la congiuntiva è cospersa d' *alcuna tinta*. È manifesto che siffatto occhio non vede altrimenti gli oggetti, se non come coperti di quello stesso colore, ond' egli è dipinto. Sicchè dove l' uomo non sapesse per altra via la causa di quella falsa apparenza, crederebbe qualità reale ciò che non è veramente se non una sua subbiettiva illusione. Questo appunto interviene al Kantismo e a qualunque sistema, il quale spieghi la conoscenza per forme innate che l'intelletto applichi alle cose per renderle abili ad essere percepite. L' idealismo trascendentale sarà inevitabile conseguenza di un tal principio.

Basta questo sol tratto per conoscere la malafede dello scrittore. A muovere la immaginazione dei leggitori inesperti pone sott'occhio l'esempio della congiuntiva cospersa

d'*alcuna tinta;* mentre in conformità della teorica che combatte, avrebbe dovuto parlare di congiuntiva cospersa di luce. Nessun filosofo ha spiegato la conoscenza per forme innate non determinabili dalle altre. Ora, qual si sia forma determinabile dalle altre non può paragonarsi ad *alcuna tinta,* cioè determinato colore, stante che nessun colore è determinabile dagli altri.

L'occhio in cui la congiuntiva è cospersa di luce innata, vede gli oggetti, quali sono: ma se è cospersa di color verde, tutti gli oggetti gli appariscono verdi. E la ragione si è che la luce, essendo determinabile da tutti i colori, non solo non impedisce punto la visione distinta de' singoli colorati, ma la promuove anzi e fomenta, giusta l'apoftegma degli antichi naturalisti, *simili simile cognoscitur:* per contrario, il color verde impedisce la visione distinta degli altri colori, perchè turba e confonde le loro azioni, non essendo determinabile da essi. Ogni azione risente sempre dell' indole e natura di quell'elemento ch' è connaturale all' agente, secondo il mentovato principio dell'Aquinate, *natura rei est primum in unoquoque.* Se all' agente è connaturale un elemento determinabile da molti altri, l' azione particolare di ciascheduno di questi vien fomentata e promossa dall' azione dell'elemento connaturale: se all'agente poi è connaturale un elemento non determinabile da altri, l'azione di essi è turbata da quello. Imperocchè l'elemento avventizio non può dispiegare la sua azione se non sotto l' influsso del naturale, atteso che si riveste e si imbeve dell'attualità del soggetto in cui è ricevuto.

Conseguita da queste considerazioni che non vi può esser mente la cui essenza non sia costituita da qualche elemento obbiettivo. Ma di ciò qui appresso.

Diciamo intanto che in quella guisa che l'occhio il quale rivestisse di luce innata tutti i suoi oggetti, li vedrebbe nelle loro qualità reali, senza veruna illusione: così la mente col rivestire di forma innata tutte le forme dalle quali è deter-

minabile, vede senza illusione la realità delle cose di cui quelle sono l'equivalente e fanno le veci.

Nè sì rovinosa illazione dell'idealismo trascendentale potrà cansarsi, soggiunge il Liberatore, con dire che quella forma non è molteplice, ma che è una e di natura sua obbiettiva. Atteso che l'essere ella una non le toglie l'ufficio di soprapporsi agli oggetti e presentarli alla conoscenza in quanto di lei rivestiti; l'appellarsi poi obbiettiva non è che una frase, la quale certamente non basta a cangiare l'intrinseca condizione della cosa a cui si attribuisce. Ed invero, onde si saprebbe che quella forma corrisponde all'obbiettiva realità delle cose?

Dal rappresentarci forse che ella fa l'essere come reale? Dall'essere impressa in noi da Dio? Dall'emanare dal solo fondo dello spirito?

Si sa dal conoscersi la essenza della mente. E si ha questa notizia col far l'analisi della intellezione, poichè l'azione manifesta l'indole dell'agente.

Un'accurata analisi della intellezione ci conduce a concludere che non vi può esser mente la cui essenza non sia costituita da elemento obbiettivo; siffattamente che emanino da essa o tutte le forme obbiettive o alcune determinabili dalle altre ovvero una sola, salvo che non le precontenga tutte quante *eminenter* e per assoluta unità.

Chi legge attentamente gli scritti del Liberatore, vede chiaro che la essenza della mente gli è cosa ben nota; e che chiama soggettiva ogni forma che emana dal fondo di essa, non per convincimento ma per mettere in cattiva vista la filosofia alemanna. Se io scrivessi soltanto per i suoi inesperti leggitori, il mio còmpito sarebbe facile: egli ammette tali principii donde a filo di logica si deduce

tutto quello che io sostengo: a chi riconosce la oggettività delle forme acquisite e immedesimate con la mente si didimostra assai facilmente la oggettività delle forme innate. Il male si è che la grandissima maggioranza de' moderni scrittori di filosofia e de' professori di questa facoltà crede soggettiva ogni forma che emana dal fondo della mente; e, in generale, si devia tanto dal vero in tale materia che a metterci un po' d'ordine non vi ha altro spediente che risalire ai primi e per sè noti principii.

Crediamo aver provato che le intellezioni non posson nascere se non da principio che è tutte le cose, in atto ovvero in potenza; in quanto cioè il suo essere equivale ai singoli o può diventar quelli col riceverne forme equivalenti. E la ragione che ne abbiam dato si è che l'elemento intrinseco essenziale e costitutivo della intellezione, da un canto non può derivare se non dalla cosa intesa esistente in propria natura ovvero in equivalente, e d'altro canto dee fluire ed emanare dal principio medesimo donde procede la sostanza dell'atto.

A non confondere le menti de' giovani per i quali principalmente scriviamo, non siam discesi a talune considerazioni necessarie per chiudere ogni via ai nostri avversari di qual si sia colore. Crediamo poter ora svolgere viepiù l'argomento.

Prima di venire alle mentovate considerazioni, voglio spiegare che cosa io intendo per elemento obbiettivo. Si suole usare questa voce senza definirne la significazione: e quei pochi de' nostri avversari che prendono a determinarne il senso, muovono da nozioni del tutto arbitrarie. Ad evitare pertanto quistioni di parole ed anche perchè scorra più limpida e netta la spiegazione, procederò dalle cose alle voci; prima cioè additerò le cose che esigono avere

la denominazione di obbiettive, e quindi dirò il perchè questa voce ad esse compete.

Supponghiamo adunque vero che talun essere in tanto sia mente o intelletto, in quanto è o può diventare tutte le altre cose: e che la mente umana sia tutte le altre cose, parte in potenza e parte in atto; in potenza, in quanto può diventare i singoli col riceverne forme equivalenti, siccome il diafano può diventare tutti i colori; in atto poi, in quanto è luce *sui generis* che contiene i singoli in quella guisa che la luce corporea è tutti i colori, cioè indeterminatamente.

Si supponga inoltre che il poter diventare i singoli debbasi intendere nel senso dell'Aquinate, coperto di fitte tenebre dai gesuiti con artificio singolare; che cioè: *Est intellectus possibilis in potentia ad intelligibilia, sicut indeterminatum ad determinatum*, De Anima, lib. III, lect. 10: *Est potentia ens*, Contra Gentiles, lib. II, cap. 78: *In ipsa potentia quodammodo est actus*, Summa Theol. p. 12ª, q. 27, art. 3: *Potentia nihil aliud est quam quidem ordo ad actum: nisi autem esset aliqua similitudo inter potentiam et actum, non esset necessarium quod proprius actus fieret in propria potentia*, De Anima, lib. II, lect. 11. Vale a dire, ciò che può diventare tutte le altre cose è già quelle in modo indeterminato indistinto confuso; di maniera che il diventare consiste in avere determinatamente ciò che indeterminatamente si possedeva, nel distinguersi l'indistinto: il che si è voluto significare dagli antichi con la parola *singoli:* la mente diventa i singoli cioè questa o quella cosa determinatamente: non diventa gli esseri esteriori in modo assoluto: giacchè la sua essenza per sè sola è già indeterminatamente tutte le cose: essa è come il diafano, che per sua natura non ha verun colore; è però il comun fondo, l'essere comune di tutti i colori: *Intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu; unde comparatur ad*

eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species colorum, San Tommaso, Contra Gentiles, lib. II, cap. 76. Dato quindi che un essere possa diventare tutte le altre cose per forme equivalenti, esso è ente anche in quel genere di entità a cui è in potenza. La potenza non è altro se non ordine all' atto, l' incoazione il primo passo degli atti, l'essere e fondo loro comune.

Posto adunque che talun essere in tanto sia mente in quanto può diventare i singoli col riceverne forme equivalenti, e che tale mente sia già diventata i singoli; è chiaro che essa non può operare se non secondo quello che è. L'adagio de' filosofi antichi, *unumquodque operatur sicuti est*, è principio evidente per sè medesimo. Operare o agire non è altro che diffondere propagare la propria attualità: tali sono le azioni, qual è l' essere dell'agente donde fluiscono. Questo principio, rispetto almeno alla materia che abbiamo tra mani, non è riconosciuto da' nostri avversari di qualsiasi colore. Ed è questa una delle ragioni per cui, siccome vedremo man mano nel corso della trattazione, riempiono grossi volumi di vuote e vane parole.

Nella ipotesi in discorso, la mente, operando secondo che è, non può non rappresentarsi le cose di cui è l'equivalente.

Abbiamo, pertanto, dalla esperienza che l' aver presenti le cose in ragione di termini proporzionati delle intellezioni è in potestà del principio donde queste emanano. Tale principio quindi fa a sè presenti le cose, e non già gli si rendon presenti da causa estrinseca.

Perciò le lingue delle nazioni civili esprimono la cognizione, quale atto che trae a sè le cose e di esse si impossessa. Se ne ha manifesto esempio nelle voci latine, *percipere, apprehendere, comprehendere, capere, tenere.*

Che se al principio da cui le intellezioni derivano, si appartiene il far presenti le cose in ragione di termini proporzionati delle proprie funzioni; tanto è dire intelletto, quanto è dire virtù rappresentativa di tutte le cose.

Essendo poi impossibile che un essere sia virtù rappresentativa di tutte le cose e non ne sia l' equivalente, resta provato per altra via ciò che fin' ora abbiamo dimostrato; che cioè talun essere in tanto è intelletto, in quanto è o può diventare tutte le altre cose.

Dal ragionato sin qui, non solo conseguita che l' essenza dell' intelletto consiste in essere virtù obbiettiva, ma si ha eziandio la cagione per cui esso è tale.

Non può essere obbietto della intellezione, se non ciò che le è presente in ragione di termine proporzionato. Ora, se il far presenti siffattamente le cose spetta al principio medesimo donde le intellezioni procedono; è chiaro che talun essere in tanto è intelletto, in quanto è virtù obbiettiva ovvero oggettivatrice rispetto a tutto l' essere.

E poichè la esperienza ci mostra chiaramente, che le cose or sono presenti in ragione di termini proporzionati delle nostre intellezioni or cessano di esser tali senza veruna loro mutazione; uopo è ammettere che la mente nostra è virtù obbiettiva in questo senso che cioè è produttiva di esseri che le fanno presenti le cose; quali esseri rappresentativi sonosi appellati concetti, specie espresse, verbi interiori o mentali.

Cosicchè la mente col produrre i concetti delle cose, se le rende presenti secondo la esigenza delle intellezioni, le costituisce obbietti di esse, e le intende. Ciò che realmente si produce non è la camelia nè veruna entità inerente a quella, ma il concetto di essa, un equivalente che la rappresenta. La camelia poi è ciò che si intende; e la sua presenza è condizione senza di cui non si intende; e la produ-

zione del concetto è condizione *sine qua non* della presenza in ragione di termine proporzionato della intellezione ovverosia in ragione di obbietto.

In conformità dell' esposta dottrina parlano i savi, allorquando dicono che la mente è formativa de' suoi obbietti, che fabbrica a sè medesima il teatro dell' universo, e cose simiglianti. Quantunque non sieno tutti d' accordo nello spiegarne il modo: vogliono gli uni che la mente col medesimo atto e forma il concetto ed apprende la cosa rappresentata da esso: gli altri poi attribuiscono alla mente due azioni; l' una formativa del concetto, l' altra conoscitiva della cosa rappresentata.

Noi seguiamo la prima opinione. E ne daremo la ragione, allorquando si svolgerà di proposito l' argomento, cioè nel quarto libro. Qui non trattiamo delle funzioni della mente se non per quanto è assolutamente indispensabile a chiarire gli attributi essenziali di essa.

Torquato. Chiamerci anch' io virtù obbiettiva la nostra mente, qualora fosse in sua potestà il produrre concetti rappresentativi della presenza fisica delle cose. Ma ciò mai non proveranno tutti i ragionamenti del mondo.

Filocallo. Lo prova un fatto manifesto, che cioè la nostra mente ragiona delle cose, non solo secondo le condizioni loro assolute, ma eziandio secondo le condizioni della presenza fisica. Se conosce i singolari, per mo' di esempio questa camelia esistente nel presente tempo; ha di certo concetto rappresentativo della esistenza e fisica presenza.

Torquato. Il concetto che rappresenta la fisica presenza della camelia è quel medesimo che rappresenta la camelia e non la sua presenza fisica?

Filocallo. Il medesimo del sicuro.

Torquato. Si muta adunque intrinsecamente.

Filocallo. Questo non siegue.

Torquato. Se il concetto medesimo rappresenta la camelia or con la sua fisica presenza or senza; è chiaro esserci intrinseca mutazione, giacchè qualcosa di nuovo rappresenta in una parte del tempo, che in altra non rappresenta.

Filocallo. La mutazione vi è; però, non nel concetto ma nella cosa rappresentata. Il concetto per quanto è in sè ossia da parte sua rappresenta sempre e nel medesimo modo la fisica presenza della camelia; ma tale presenza non riluce alla mente se non quando la camelia è presente ai sensi esteriori e questi una con la imaginativa o fantasia sono in funzione. Le funzioni sensitive sono condizione senza di cui non riluce alla mente la fisica presenza rappresentata dal concetto; e la presenza fisica è condizione *sine qua non* delle sensazioni. Non si sente, se non ciò che esiste; e non già ovunque e in qualunque maniera, ma in presenza dei sensi e senza l'intermezzo di veruna immagine: posta la sensazione della camelia e la percezione di essa che è funzione della imaginativa, è in potestà della mente produrre concetto rappresentativo della camelia esistente e fisicamente presente. E riluce alla mente la presenza fisica, finchè dura la sensazione; e questa dura, insino a tanto che la camelia esiste in presenza del senso. Cessata la sensazione; riluce alla mente la camelia, ma non la sua fisica presenza, meno che in confuso.

Torquato. La presenza fisica della camelia riluce alla mente al semplice apparire della percezione e delle analoghe sensazioni, ovvero perchè quella avverte tali funzioni?

Filocallo. Le riluce in confuso per la sola e semplice produzione del concetto. Con l'avvertire poi la camelia secondo che è appresa dalla percezione e dalle sensazioni, le riluce distintamente per il concetto e nel concetto, e non soltanto per la intuizione delle mentovate funzioni.

Torquato. Se la mente può estendere la sua veduta su ciò che riluce nelle inferiori facoltà conoscitive, non v' ha

necessità alcuna di ammettere che essa sia produttiva di concetti i quali, da prima in confuso e poi distintamente, le facciano rilucere la fisica presenza delle cose.

Filocallo. È assurdo negare alla mente, che è la suprema delle facoltà conoscitive, la cognizione della presenza fisica degli esseri per mezzi vie o elementi della sua propria sfera. Che la mente abbisogni di estendere la sua veduta su quanto riluce nella percezione e nelle sensazioni affine di far passare dallo stato imperfetto al perfetto le appartenenze della sua sfera ossia dell'ordine intellettuale, ciò s' intende benissimo: ma che non possa avere compiuta cognizione delle cose (e la cognizione non è compiuta sino a tanto che non si apprende la presenza fisica della cosa) con soli elementi intellettuali benchè dipendenti nel loro completarsi dalle funzioni sensitive come da condizione *sine qua non*, questo è assurdo manifesto. Ciò che può la virtù inferiore, lo può del sicuro la superiore assolutamente o con dipendenza dalla inferiore come da strumento o come da condizione necessaria al perfezionamento delle proprie appartenenze.

Torquato. Ancorchè si ammetta quanto sostieni, rimane sempre a doversi spiegare in qual maniera il concetto medesimo, senza veruna mutazione sua, faccia rilucere alla mente la esistenza fisica delle cose, se accompagnato da funzioni sensitive; e non la faccia rilucere, quando cessano tali funzioni.

Filocallo. Di questa e delle altre parti della teorica che ho trattato non di proposito ma di volo e quasi per incidenza affine di concretizzare il discorso del principale argomento, possiamo parlarne in altra circostanza: altrimenti, dovrei uscire dai confini del soggetto che mi sono proposto di svolgere: il che non può farsi senza mettere in mezzo nuovi principii. Per ora mi basta aver provato, essere in potestà della nostra mente il produrre concetti rappresentativi della presenza fisica delle cose, siffattamente che

zio, " ivi, p. 220. " L' accezione metafisica della voce possibilità suona esattamente quale sinonimo di eterna fattibilità ossia di quella efficienza non mai esauribile di tutte le cose finite che esistono o che sono *in fieri* o potrebbero venire all' atto d' esistere. Affanciansi dunque alla mia mente nella possibilità metafisica le infinite determinazioni della causa efficiente che sotto nome di onnipotenza è uno degli attributi ineffabili dell' essere primo. Quindi ciascuna di tali determinazioni pensata dalla mia mente è in effetto la cosa in sè ciò che è propriamente e assolutamente oggettivo; e le cose transitorie e finite che le rispondono ànno quivi soltanto la loro essenza eternale; perocchè ogni essere dimora anzi tutto nella sua causa e in esso non è condizione facoltà e predicato veruno che non esista eminentemente ed anteriormente in quella. Onde io mi sono rappresentato più volte la fattibilità delle cose sotto il genere massimo di una contenenza piena ed esente da limite e in cui sieno delineate e per sì dire contornate tutte le forme e fattezze degli enti particolari; i quali poi emanando da quell' oceano interminato e moltiplicando di tempo in tempo e di luogo in luogo trovansi come angustiati nella finità, nella contingenza e nella mutabilità del mondo creato. Coteste forme e delineazioni sono gli esemplari sublimi ed i paradimmi eternamente fecondi, coteste le ipotesi presenti al nostro pensiere e guardate nel lor subbietto comune, il quale si manifesta insieme e si occulta; perchè da un lato si lascia intuire nella sua reale e perpetua presenzialità; dall' altro, si mostra determinato e specificato da segni ed emblemi mentali che sono le idee, " ivi, p. 271.

Filocallo. Mi sorprende grandemente che tali cose si difendano da chi, in ogni occasione, ha dichiarato di non voler metter fuori se non teoriche " alle quali rispondano puntualmente ed insino allo scrupolo i principj e gli adagi del senso comune. " Il comune pensare degli uomini tiene, che le realità operanti ne' sensi sono obbietto diretto del no-

stro sapere, che esso sapere è un effetto un prodotto delle proprie nostre facoltà, e che il medesimo non si aggira se non su ciò che è invariabile e immobile. Uopo è conciliare la invariabilità e immobilità dell'obbietto della scienza con gli altri due punti mentovati e non già, come fanno i moderni ontologi, negare gli uni per salvare l'altro. Tale conciliazione è stata ben chiarita dall'Aquinate; e prima e dopo lui da moltissimi filosofi. " Rerum mutabilium sunt " immobiles habitudines: sicut Socrates, etsi non semper " sedeat, tamen immobiliter est verum, quod, quando " sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet, " de rebus mobilibus immobilem scientiam habere, " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 84, art. 1. " Contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod con- " tingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid " necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, " quin in se aliquid necessarium habeat. Sicut hoc ipsum, " quod est Socratem currere, in se quidem contingens est: " sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessa- " rium enim est, Socratem moveri, si currit... Contingen- " tia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe qui- " dem a sensu, indirecte autem ab intellectu: rationes au- " tem universales et necessariae contingentium cogno- " scuntur per intellectum, " ivi, q. 86, art. 3. Il Gaetano nell'esporre un detto di Aristotile, fa sul proposito talune considerazioni giuste esatte e sottili. " Circa propositionem " illam, scientia est corruptibilium secundum accidens, " notanda sunt duo. Primo causa qua motus est Aristote- " les ad eius appositionem. Secundo sensus multiplex " eiusdem. Causa propter quam adiecit hic hanc proposi- " tionem fuit diversitas opinionis suae ab opinione Plato- " nis. Cum enim esset communis animi conceptio, quod " scientia est impossibilium aliter se habere, et sempiter- " norum; Plato, secutus in hoc Cratylum et Heraclitum, " dixit quod entium corruptibilium quae apud nos sunt

" scientia non est; et adinvenit ideas horum entium, sepa-
" ratas ab eis secundum esse, incorruptibiles et perpetuas,
" de quibus dixit dari definitiones et demonstrationes: et
" ad hoc sequebatur, quod sciendo hujusmodi ideas, ne-
" sciebamus entia corruptibilia quae apud nos sunt, et
" maxime singularia etc. Aristoteles autem sensibilia se-
" quens et nihil intelligens esse ad quod sensibilia non
" manuducunt, tales ideas figmenta putavit, et scientiam
" esse incorruptibilium et sempiternorum salvavit, et ultra
" hoc posuit scientiam esse corruptibilium secundum acci-
" dens. Intuitus siquidem est in re corruptibili, puta So-
" crate, naturam seu essentiam scilicet humanitatem, et
" conditiones eius individuales scilicet has carnes haec
" ossa hunc locum etc. Considerandamque censuit na-
" turam non consideratis individuantibus conditionibus
" (sicut et unius pomi videtur color non viso odore): et
" quoniam natura cuiusque rei absque conditionibus indi-
" viduantibus considerata, secundum rem quidem est con-
" iuncta singularibus, secundum abstractionem vero in-
" tellectus seu secundum se non includit aliquod singula-
" rium, et corruptio omnis et motus ad singularia per se
" terminatur; ideo naturas rerum, secundum se sumptas,
" incorruptibiles et perpetuas dixit, et de eis dari defini-
" tiones et demonstrationes. Et de corruptibilibus (incorru-
" ptibiliter sumptis) scientiam esse ponens, ipsa corrupti-
" bilia secundum accidens sciri posuit. Cum dixisset ergo
" incorruptibilium et sempiternorum esse definitiones et
" demonstrationes, ne forte crederes talia sempiterna ideas
" esse aut quaecumque separata secundum rem a corrupti-
" bilibus, addit quod etiam ipsorum corruptibilium, secun-
" dum accidens, scientia est, ut Platonis opinionem simul
" et causam elideret. Opinio quidem deiicitur in exposi-
" tione istius propositionis (ut patebit). Causa autem quia
" declarat, quod radix illa opinionis platonicae, scilicet
" corruptibilium non potest esse scientia, intelligi debet,

" per se et non per accidens. Et consequenter quod dece-
" ptus est, non distinguens inter per se et per accidens:
" nec mirum, quia etiam sapientes per accidens falli con-
" tingit. Ad evidentiam autem sensus praedictae proposi-
" tionis adverte quod *ly* secundum accidens potest deter-
" minare *ly* corruptibilium, et potest determinare *ly* est.
" Si primo modo sumatur, tunc *ly* corruptibilium stat pro
" universalibus. Et est sensus, quod scientia est eorum
" universalium quae sunt corruptibilia per accidens: et
" absque dubio hoc verum est; quia scientia est non de
" universalibus separatis secundum rem a singularibus
" quae corrumpuntur (ut Plato posuit), sed universalibus
" habentibus esse in particularibus generabilibus et corru-
" ptibilibus; et consequenter est de his quae corruptibilia
" sunt secundum accidens idest aliud (particulare scilicet),
" vel secundum accidens idest secundum particularia quae
" accidunt eis ut sic etc. Si autem secundo modo sumatur,
" sic *ly* corruptibilium stat pro particularibus. Et est sen-
" sus quod scientia per accidens terminatur ad corrupti-
" bilia idest particularia quae per se corruptibilia sunt,
" et ideo absolute corruptibilia vocantur. Et hic sensus est
" non minus verus, et magis (ut arbitror) secundum men-
" tem Aristotelis. Verus quidem dupliciter. Primo quia
" cum scientia per se primo terminetur ad universalia
" quae incorruptibilia sunt, non separata secundum esse
" a corruptibilibus (ut Plato posuit), sed in quibus conti-
" nentur singularia corruptibilia; oportet quod scientia per
" accidens terminetur ad singularia. Dictum est enim quod
" scire rem prout est in alio, est scire rem illam secundum
" accidens. Tali siquidem modo sciens omnem dualitatem
" esse parem, scit hanc dualitatem esse parem etc.; et
" sciens hominis naturam, scit omnia hominis singularia etc.
" Secundo, quia ex eo quod scientia per se et primo ter-
" minatur ad universalia, extendere se potest adminiculo
" inferiorum virium ad singularia corruptibilia quorum

" naturae sunt illa universalia. Potest enim sciens uti
" universali cognito dupliciter. Uno modo ut obiecto, et
" hoc facit cum intellectuales limites non egreditur, defi-
" niendo demonstrando passiones etc. Alio modo ut medio
" respectu singularium, et hoc ministerio inferiorum vi-
" rium applicatus facit, quoties conclusio est propositio
" singularis; oportet siquidem tunc alteram praemissarum
" saltem esse universalem. Quia ergo scientia nostra est
" de universalibus sempiternis, non talibus quod singula-
" rium naturae non sunt (ut Plato posuit), sed talibus ut
" eorum applicatione ad corruptibilia, quorum sunt natu-
" rae, ipsorum corruptibilium notitiam habeamus; corru-
" ptibilium dicit scientiam esse per accidens: tum quia
" terminari ad individua corruptibilia non convenit scien-
" tiae in intellectu consistenti et directe sed dum egredi-
" tur quodammodo et reflectitur adminiculo sensum supra
" corruptibilia in quibus salvatur universale illud etc. Dixi
" autem hunc sensum esse magis intentum ab Aristotele.
" Primo quia iuxta hunc sensum actualiter scimus et
" universalia incorruptibilia et singularia eorum corrupti-
" bilia, licet diversimode: secundum enim priores sensus
" universale actualiter sciri tantummodo dicebatur (ut
" patet): et consequenter funditus opposita opinio destrui-
" tur, dum ad omnia scientiam extendimus. Secundo quia
" secundum hunc sensum dicta peripateticorum profundius
" intelliguntur, dum dicitur ab eis quod definitiones et
" demonstrationes rerum extra animam existentium et
" particularium sunt, " *Comment. in Posteriores Analyticos Aristotelis*, lib. I, cap. 9. Una delle cause che conduce in errore gli ontologi si è che non dànno punto nel segno quando determinano il proprio oggetto delle proposizioni necessarie. Di quel pronunziato, l' uomo è animal ragionevole, l'oggetto proprio non è certamente l' uomo.

Mamiani. E quale sarebbe?

Filocallo. La connessione concetta tra il significato del

soggetto e quello del predicato. Scorge la mente nostra che non può esistere nè intendersi il significato del soggetto senza l'altro: e tale connessione si vuol esprimere con la proposizione mentovata. Essa non significa che esiste il soggetto e nè che esiste il predicato; ma significa soltanto che, verificatosi il soggetto, è impossibile non verificarsi il predicato, ovverosia che la esistenza del predicato è inseparabile da quella del soggetto. In questo senso, non è assurdissima cosa il credere che sia necessario e però eterno un rapporto di predicato a subbietto e non tornino necessari altrettanto i suoi termini: un rapporto reale suppone l'esistenza de' termini non un rapporto obbiettivo, che consiste in questo che non può intendersi esistente il soggetto senza intendersi identificato col predicato. E ciò confermano le regole della logica, le quali insegnano che ogni condizionale assolutamente vera è assolutamente necessaria e che la conseguenza legittima equivale alla condizionale. Ora egli è chiaro che questa condizionale è assolutamente vera checchè ne sia della verità delle proposizioni: Se A è uomo, è animale; e che parimente è legittima la conseguenza: A è uomo, dunque è animale. Laonde importa assai poco che i termini logicamente precedano e siano assoluti a rispetto dell'attinenza che è relativa: è ufficio della proposizione significare l'attinenza obbiettiva de' termini che suppone nell'ordine obbiettivo. Un'altra causa dell'errore degli ontologi è il non distinguere tra eternità positiva ed eternità negativa. Queste proposizioni, l'uomo è animale, è libero, è capace di qualche istruzione, e in generale tutte le proposizioni essenziali significano perpetua verità, in quanto ogni qualvolta si verifica il soggetto, non può non verificarsi il predicato. L'uomo poteva non nascere, ma è impossibile che nasca e non sia animale, libero, capace di qualche istruzione. Tale perpetuità è più che sufficiente a salvare la immobilità della scienza: e può la verità significata dalle proposizioni

essenziali risguardanti l'uomo mostrarsi una e infinita, immutabile e indefettibile, vera ed assoluta in ogni spazio e in ogni durata, quantunque sia contingente l'esistenza di esso uomo. La nostra scienza ha per proprio oggetto non già la esistenza delle cose ma la necessaria connessione delle cose esistenti.

Mamiani. " Nè la mente nè l'animo nè l'istinto nè facoltà niuna umana si ferma e s'acqueta salvo che nella realità, " *Meditazioni*, p. 236.

Filocallo. Questo non prova altro se non che nessuno prenderebbe ad investigare la natura e proprietà di una cosa, qualora non la credesse esistente. V'ha immensa differenza tra il supporre l'esistenza dell'obbietto e il far parte dell'obbietto l'esistenza. L'esistenza della febbre non è, propriamente parlando, oggetto della scienza medica, ma bensì la necessaria connessione delle appartenenze della febbre che quella scienza suppone esistente. E in generale ogni scienza ha per oggetto proprio non la esistenza delle cose ma la necessaria connessione delle loro appartenenze, supposto sempre ch' esse cose sieno esistenti. Ed a prevenire ogni sorta di obbiezione su tal proposito, dirò col Gaetano: " Oportet praecognoscere subiectum esse in re-
" rum natura actualiter, temporibus tamen suis, si subie-
" ctum individua non continua, sed secundum successio-
" nem habet... Scientia abstrahit ab esse actuali existen-
" tiae in particulari, et non ab existentiis in communi,
" nec a suppositione existentiarum... Secus est in acqui-
" sitione scientiae et in usu eius: in acquisitione enim
" oportet subiectum esse in rerum natura ut generet scien-
" tiam sui in nobis, quia nihil agit nisi sit; in usu autem
" acquisitae scientiae cessat haec causa, sed remanet alia,
" quae communis est acquisitioni et usui, scilicet quod

" oportet subiectum entis rationem habere, nullus enim
" quaerit non entis passiones, entis autem ratio non aliter
" habetur ab aliquo quam per esse; quoniam ens, esse
" significat: et ideo oportet supponere subiectum esse. Nec
" est falsum subiectum esse propter hoc quod actualiter
" non est, quoniam non supponitur ipsum esse nunc vel
" tunc, sed esse temporibus suis, " *Comm. in Posteriores Analyticos Aristotelis*, lib. I, cap. 1. " Post acquisitam
" scientiam nil'officit si corrumpantur et annihilentur et
" nunquam rediturae ponantur res: quoniam etsi in tali
" casu non possit accipi res illas esse temporibus suis;
" accipietur tamen quod res illae essent temporibus suis, si
" talis casus non poneretur et hoc sufficit, " ivi, lib. II,
cap. 7.

Mamiani. " Se io vo speculando e ragguagliando molto avvisatamente da una parte i sussistenti finiti dall'altra le idee, io discerno con evidenza che la durata divisibile e limitabile lasciasi avvertire in ogni percezione e in ogni fenomeno e in ciò che per ordinario domandasi il mondo dei fatti e dei contingenti. Ma il mondo delle verità e delle nozioni se ne distingue profondamente e non manifesta alcuna attinenza reale interiore col tempo; anzi la idealità contiene i concetti del tempo e della durata immutabilmente e senza ombra di successione e scontinuità. Ed ora io m' accorgo quel che vuol dire la eternità dei concetti e come sono necessarj tanto che il lor dileguarsi include contradizione. Di qua pure mi si conferma quanto sia vano supposto quello di credere che la eternità loro provenga dall'astrazione e la mia mente valga ad ingenerarli e produrli; conciossiachè la mia mente appare ed opera dentro al tempo e per niun prodigio del mondo emanerà una forma che non sia temporale essa pure o divenga attevole

mai di spogliarsi della durata divisibile e limitabile, " *Meditazioni*, p. 230. " Per qual miracolo succederebbe egli mai che la mia mente mutevole desse origine all'assoluta verità che è incommutabile? Ciò dunque che è contingente partorirebbe il necessario? " ivi, p. 200. " Il carattere delle categorie dei concetti trascende per ogni lato la nostra natura contingente, " ivi, p. 201. " La supposizione delle forme ideali create dal nostro spirito conviene solo a coloro che le pensano nude e sciolte e senza connessione essenziale con l'obbietto assoluto; nè si peritano tuttavolta di chiamarle rappresentative; sebbene non rappresentino nulla; o certo nulla di universale, di immutabile e di divino. Imperocchè questi trascendenti (a così chiamarli) non sono vuote possibilità e contingenze attuabili, ma sono sussistenze perfette et eterne, " *Confessioni*, vol. primo, p. 77. " Kant rinfrescando alcune massime troppo vere dei vecchi platonici obbiettava ai sensisti e agli empirici che sopratutto l'universale, l' infinito, il necessario, l'eterno non potevano essere nè pensati nè conosciuti dall' uomo mediante le percezioni. Quindi egli (strana conseguenza) negando ai sensi e a qualunque fatto sperimentale l'originazione di quei concetti, l' attribuì risolutamente allo spirito nostro per certa virtù fatale ed inconsapevole, non badando affatto che lo spirito nostro non è meno contingente e particolare delle altre nature create, " ivi, p. 189.

Filocallo. La mente nostra non è onninamente immutevole: è però tale e tanta la sua immutabilità che basta a farle produrre concetti i quali esprimano e rappresentino immobilmente le cose mutevoli. L'essere di lei e le cose con cui mediante le loro specie si immedesima, rimangon sempre nel modo medesimo, son sempre uguali a sè, non soggiacciono ad alterazione di sorta. È impossibile l'alterazione, ove non ha luogo contrarietà: la mente poi non ha contrarietà con veruna cosa, come quella che è l' indifferenza di tutti i differenti, l'unità di tutti i contrarj, il

riepilogo il compendio di tutto l'ente. La radice della contrarietà è la deficienza dell'essere, il possedere cioè un essere talmente limitato che non è compossibile con qualsivoglia altro essere. La mente non avendo potenza ad essere incompossibile con quello che possiede, non è soggetto di contrarietà e conseguentemente resta libera da ogni alterazione. Egregiamente quindi l'Aquinate: " In intellectu, " ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, " desinunt esse contraria; non enim se expellunt, imo " magis se consequuntur, " *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 55. Per questa ragione la mente nostra genera concetti che rappresentano immobilmente le cose mutevoli. Nè il suo apparire ed operare dentro al tempo pregiudica punto a quanto ho detto finora: la mente e le funzioni tutte intellettuali trascendono il moto e il tempo: dipendono dal moto e dal tempo per quanto dipendono dalle funzioni sensitive e niente più. Non ha quindi la nostra mente bisogno di alcun prodigio per emanare forme che non sieno temporali: i concetti che essa genera, intrinsecamente non hanno veruna delle appartenenze del moto e del tempo; sono però temporali, per così dire, estrinsecamente, in quanto cioè dipendono come da condizione *sine qua non* dalle funzioni sensitive. Il Pompouazzi direbbe: Sono temporali non per sè ma per accidente. " Intellectus qua in- " tellectus est, non dependet a materia neque a quantitate. " Quod si humanus intellectus ab ea dependet, hoc est " ut sensui coniunctus est: quare accidit sibi qua intelle- " ctus est, a materia et quantitate dependere... Et quam- " vis intellectus humanus intelligendo non fungatur quan- " titate: attamen quoniam sensui coniunctus est, ex toto " a materia et quantitate absolvi non potest; cum nun- " quam cognoscat sine phantasmate, " *De Immortalitate*, cap. 9. Dietro le cose ragionate non è difficile il vedere che la mente nostra è ente necessario.

XI.

In che senso l'umana mente è ente non contingente ma necessario.

Mamiani. Anche questo?

Filocallo. Se vuol chiamarsi contingente per la sola ragione che Dio poteva non crearla e può non conservarla, non muoverò quistione. Debbo però notare due cose. Primamente che cotesto sarebbe un parlare senza proprietà: debbono le cose nomarsi per ciò che loro compete *ab intrinseco*, e non per quello che hanno o possono avere da cause esteriori. Saggiamente l'Aquinate: " Res dicuntur " necessariae et contingentes secundum potentiam quae " est in eis, et non secundum potentiam Dei: Deus, qui " est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est pro- " prium naturis earum. Proprium autem naturis intelle- " ctualibus est quod sint perpetuae, " *Contra Gentiles*, lib. II, cap. 55. Noto in secondo luogo che qualora si voglia chiamar contingente la nostra mente a motivo della sua dipendenza nel nascere e durazione da estrinseca causa, ciò nulla ha che fare contro la dottrina che sostengo: imperocchè resta sempre vero che essa mente quando esiste e finchè perdura, è ed opera scevra dalle condizioni tutte del moto e del tempo. Ma il fatto sta che propriamente e cioè *ab intrinseco* è ente necessario: conciossiachè non può perdere l'essere che possiede, vuoi essenziale e primitivo vuoi avventizio o sopraggiunto a compimento della sua natura, per la ragione che nessuna cosa ha potenza di perdere l'essere posseduto se non perchè è in potenza ad avere essere incompossibile con quello; altrimenti tenderebbe direttamente al non essere, il che è inconcepibile: d'altronde la mente non ha potenza ad essere incompossibile con l'essere

che possiede: resta quindi che essa non può, per quanto è da sè, esistere diversamente da ciò che è: è adunque ente necessario, che suol definirsi *quod impossibile est aliter se habere.*

XII.

Digressione storica sulla nozione dell' eternità.

Ciò che il Mamiani chiama, nel luogo ultimamente citato, strana conseguenza del Kant, è dottrina generalmente insegnata dai tempi di Platone insino a quelli di Cartesio: tanto che il Gaetano non credette degni di risposta veruna taluni teologi i quali dichiararono contrario all'insegnamento dell'evangelio il punto della filosofia platonica ed aristotelica che vuole ente necessario l' umana mente: " Dicere " autem quod repugnat fidei, summae est ignorantiae: " qualis moderno tempore regnare videtur apud quosdam " Parisienses: sed hos cum sua ignorantia relinquamus. Non " enim sunt digni, de quibus verba fiant in re tam ardua," *Comm. in Summam Theol.*, p. 1ª, q. 9, art. 2.

Rimetto a questo luogo i giovani studiosi ed al terzo articolo della quistione ottoagesimasesta. Intanto pongo loro sott'occhio il succo del suo ragionamento, quale si rinviene in altro libro che non così facilmente può aversi tra mani: " Stat aliquid esse ab alio effective, et tamen " esse necessarium ex se: ad cujus evidentiam notandae " sunt quatuor propositiones. Prima est: Possibile (cioè " contingente) ex se est id quod habet in seipso potentiam " ad non esse: patet ista ex terminis; ideo enim aliquid " est in ordine possibilium et non in ordine necessariorum, " quia habet in seipso potentiam ad non esse: si enim " careret potentia ad non esse, impossibile esset ipsum non " esse, et sic necessarium esset illud esse. Secunda propo-

" sitio est: Id solum habet in scipso potentiam ad non
" esse, cuius aliquid habet potentiam ad aliud esse: patet
" ista ex eo quod nulla potentia per se primo appetit non
" esse: omnis enim appetitus per se tendit ad aliquod esse;
" sed quia cum illo ad quod tendit non potest stare esse
" quod habet, ideo ex consequenti appetit non esse......
" Notantur autem dixi in hac propositione, *cuius aliquid*
" *habet potentiam;* quoniam non totum appetit aliud esse
" sed pars potentialis... Tertia propositio est: Necessarium
" ex se est illud quod caret potentia ad esse et ad non
" esse: patet ista ex terminis: necessarium enim est quod
" impossibile est aliter se habere; quod autem caret po-
" tentia ad esse et ad non esse, impossibile est aliter se
" habere; omnis enim successio quae dicitur sic ad aliter
" se habere, fit perposse hoc esse perdere et aliud acquirere.
" Quarta propositio est. Intelligentiae non habent aliquid
" sui quod sit in potentia ad aliud esse (cioè incompossi-
" bile con quello che si ha)... Ex quibus quatuor proposi-
" tionibus succincte declaratis patere potest quod secun-
" dum veritatem intelligentiae sunt entia necessaria ex se,
" arguendo sic: Omne carens potentia ad esse et ad non
" esse, est necessarium ex se: intelligentiae carent poten-
" tia ad esse et non esse: ergo etc. Cum hoc tamen stat
" quod sint effective ab alio necessario, " *Comm. in Opu-*
sculum D. Thomae de Ente et Essentia, cap. 5, q. 10.

In queste materie è facile cadere in errore, qualora non si ha presente che un medesimo attributo può competere a nature di genere od ordine diverso con certa proporzione: onde i nomi che significano attributi siffatti, sonosi appellati analoghi da analogia ossia proporzione. Bellamente il Bessarione a proposito dell'accezione delle voci eternità immutabilità necessità presso Platone: " Multi apud Pla-
" tonem ac varii sunt gradus aeternitatis, immutabilitatis,
" aliarumque conditionum, quae de Deo atque entibus
" communiter praedicantur. Quam multiplicem rationem

" si quis voluerit, facile poterit ex eius libris accipere.
" Maxime enim differt aeternum illud, quod omnem simul
" infinitudinem entis comprehendit, qualem Plato statuit
" Deum, ab eo aeterno, quod suum esse non absolute sed
" cum fluxu generationis connexum habet; et ut perpe-
" tuum esse possit, aliunde acquirit.... Hunc de aeterni-
" tate locum Boetius quoque, non aliter quam nos fecimus,
" in libro *De Consolatione* exposuit," *Adversus Calumniatorem Platonis, Georgium Trapeziuntium*, lib. II, cap. 5.

Ed a viemeglio e più speditamente comprendere i pensieri de' platonici e degli aristotelici su questo argomento, giova non poco l'infrascritta considerazione dell'Aquinate:
" Nomen aeternitatis indeficientiam quandam sine termi-
" nabilitate importat, dicitur enim aeternum quasi extra
" terminos existens. Sed quia in omni motu est quaedam
" corruptio et generatio, in quantum aliquid esse incipit
" et aliquid esse desinit; necesse est quod in quolibet motu
" sit quaedam deficientia: unde omnis motus aeternitati
" repugnat: vera igitur aeternitas est cum indeficientia
" essendi etiam immobilitatem importans. Et quia prius
" et posterius in duratione temporis provenit ex motu;
" oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori
" tota simul existens, secundum quod Boetius diffinit eam
" in fine *De Consolatione* dicens: Aeternitas est intermina-
" bilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quaecunque
" igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem
" et est absque temporali successione, potest dici aeterna.
" Et secundum hunc modum substantias immateriales
" separatas platonici et peripatetici aeternas dicebant, su-
" peraddentes ad rationem aeternitatis quod semper esse
" habuit, quod fidei cristianae non est consonum: sic enim
" aeternitas soli Deo convenit: dicimus autem eas aeternas
" tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et
" indeficiens sine motu et temporis successione, " *De Causis*, lectione secunda.

L'Aquinate non attribuisce ai platonici ed agli aristotelici questo pensamento che cioè dalla prima intelligenza non ebbero origine le altre; ma sibbene che queste ebbero da quella l'essere in principio, ovverosia furono sempre quantunque dipendenti nell'essere loro e durazione.

La turba de' moderni storici ragiona siffattamente: Giusta i platonici e gli aristotelici il mondo fu sempre, è adunque secondo essi non prodotto da alcuna causa efficiente a lui estrinseca. L'errore sta nel supporre che una cosa non può essere prodotta ed essere stata sempre. Non è poi dimostrabile nè che il mondo sia stato sempre e nè che non sia stato sempre. Ma di ciò nel settimo libro e nell'ottavo.

XIII.

Intelligibilità della mente.

Mamiani. " Innanzi ad ogni corso di età e generazione d'uomini, il concetto della possibilità indefinita di questa individua camelia che m'è presente e vagheggio, fu intelletto od intelligibile, " *Meditazioni*, p. 205.

Filocallo. Se nel ragionare muoviamo da nozioni elementari primitive e talmente chiare nette limpide da potere amendue in esse convenire di pieno accordo, verremo, a mio credere, alle seguenti conclusioni tenute già con lieve differenza dalle grandi due scuole, cioè la platonica e l'aristotelica. Primo, nissuna cosa è intelligibile se non quando per sè o per elemento equivalente esiste nell' intelletto in tal guisa che possa determinarlo alla intellezione per la quale diventa intelletta ossia intesa. Secondo, ciò che è intelligibile rispetto ad un intelletto, non è tale rispetto ad altro; supposto che in quello esista nel modo indicato e in questo no: siccome ciò che è attualmente inteso dall'uno

perchè la sua intellezione si aggira sovra di esso non è inteso dall'altro che a tale riguardo non ha intellezione veruna: cosicchè la camelia fu sempre intelligibile nella supposizione che fu sempre in qualche mente, e fu sempre intelletta se mai non mancò intellezione che l'avesse a suo termine od obbietto. Terzo, la proporzione o attinenza dell' intelligibile all' intelletto è attinenza di perfezione al proprio perfettibile, di atto alla propria potenza e, come soglion dire taluni vecchi platonici, di maschio alla femmina: di maniera che riguardo alla produzione della intellezione e del concetto la camelia fa le veci del maschio e l'intelletto quelle della femmina. Perciò l'Aquinate loda i platonici per avere insegnato che più si richiede per essere intelligibile che per essere intelletto: " Sic enim etiam " Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium su- " pra ordinem intellectuum: quia intellectus non intelligit, " nisi per participationem intelligibilis, participans autem " est infra participatum secundum eos, " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 87, art. 1. Il che, come spiega il Gaetano nel Commentario, dee intendersi ove l' intelletto e l'intelligibile non sieno uno per identità più propriamente detta: " Cum ordo superioritatis supponat distinctionem inter " superius et inferius, consequens est quod, ubi intellectus " et intelligibile sunt idem, ibi ordo praevenitur ab iden- " titate: nec potest esse ordo secundum rem, sed rationem " tantum: et, quoniam identitas praevenit habitudinem " potentiae ad actum, quae distinctionem exigit, restat " quod ordo intellectuum et intelligibilium non nisi ubi " intelligibile distinguitur aut distingueretur ab intellectu, " proprie locum habet. " Nè osta che l' intelletto è sostanza, mentre l' intelligibile è talvolta nel genere di qualità come sarebbero le specie: conciossiachè le cose debbono giudicarsi dalla propria e specifica loro differenza e non dagli attributi generici: ora le proprie ragioni dell'intelligibile e dell' intelletto sono di perfezione a perfettibile, di atto a

potenza. Quarto, le cose inferiori alla mente sono intelligibili non già abintrinseco ovverosia per natura propria ma per estrinseca denominazione presa dalle loro forme esistenti in quella: e voglio dire che la intelligibilità non è pertinenza delle inferiori cose; queste però, allorquando esistono in qualche mente mediante specie facienti le loro veci, sono presenti a lei e rilucono di luce *sui generis*, e per tale rilucenza ricevono la denominazione di intelligibili; in quella guisa che sono e chiamansi intellette ovverosia intese non per qualcosa di reale che acquistano, ma per estrinseca denominazione desunta dalle intellezioni che sovra esse si aggirano. Quinto, le cose mentovate per natura loro sono intelligibili in potenza; in quanto cioè possono in qualsisia mente avere le specie onde si denominano intelligibili. In altro senso ancora (secondo gli aristotelici però e non secondo i platonici) quelle cose sono intelligibili in potenza; vale a dire perchè possono, nel genere di causa efficiente, cooperare e concorrere alla virtù intellettiva per la produzione delle loro forme intelligibili. Sesto, l'elemento onde le inferiori cose si denominano intelligibili, o non si distingue punto dall'intelletto a cui sono intelligibili o sono intrinseca perfezione e complemento della natura propria di esso. Nel qual senso dice l'Aquinate: " Intelligibile " in actu est intellectus in actu. Secundum vero quod in- " telligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in po- " tentia, " *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 51. " Intellectus " in actu et intelligibile in actu sunt unum: non autem " intellectus in potentia et intelligibile in potentia, " ivi, lib. II cap. 59. Ciò posto, l'argomento diventa di non difficile soluzione. La possibilità reale di questa individua camelia ossia la potenza della mente creatrice è un intelligibile eterno di eternità positiva, ed è egualmente intelletta. La medesima divina essenza (da cui la potenza non si distingue punto), considerata come principio del conoscere è intelligibile, considerata poi come termine di esso è

intesa. Ma la possibilità logica di essa camelia è un intelligibile eterno di eternità negativa: eterno di eternità negativa, perchè mai non implicò contradizione che questa individua camelia esistesse in questa differenza del tempo, cioè la non ripugnanza di tale esistenza prescinde dal tempo e da ogni differenza di esso; intelligibile poi, in quanto poteva sempre esistere in qualche intelletto per elemento equivalente. Dalle cose dette riguardo alla intelligibilità, è agevole dedurre il perchè la nostra mente può conoscere sè medesima di cognizione perfetta pienissima comprensiva, sebbene non si conosca se non passo passo e grado per grado.

Mamiani. Ora si mette fuori un altro errore massiccio. " La occultazione della mia intima essenza succede per pienissima necessità. Nel vero, affine che l'ultimo fondo dell' ente mio proprio venga côlto ed inteso da me con atto di riflessione, accadrebbe che desso l' ente si partisse ad uguale misura in due; e da subietto pensante e veggente trapassasse per intero in oggetto pensato e veduto. La qual cosa termina poi col significare che io fossi tutto ed intero così nel subietto come nell' obietto; il che all' ultimo duplicherebbe affatto il mio essere; tutte conseguenze paradosse e contradittorie, " *Meditazioni*, p. 58. " La coscienza di me medesimo non dee profondarsi al punto da fare tutto il mio essere oggetto e subbietto insieme e farlo una realità che vede ed è veduta identicamente nella sua interezza; bisogna, pertanto, che la più intima mia essenza non ispecchii sè in se stessa e quindi rimangasi occulta, " ivi, p. 88.

Filocallo. Qualora per riflessione e coscienza si intenda un atto che non è risultamento di giudicii e ragionamenti risguardanti la natura della mente ma semplice apprensione della presenza di essa, convengo ben volentieri che ad in-

telletto congiunto a materia organica non è dato conoscere con tale atto l' ultimo fondo del suo essere la sua intima essenza. Il che però è falso falsissimo, se per riflessione e coscienza si volesse significare un atto che è il riassunto e compendio di giudizii e ragionamenti relativi a tal proposito. L' intelletto, per ciò stesso che è intelletto, ha tutto l' ente per suo obbietto, ed ogni differenza e modo di ciascun ente: all' eccezione di quel modo di essere che non è proporzionato al grado di sua virtù; il che non ha luogo nel nostro caso, imperocchè nessun intelletto può non essere proporzionato a se medesimo. Che se l' umano intelletto non conosce pienamente se stesso con un solo atto ma ha bisogno a tal uopo di moltissimi atti e lunghissimo tempo, ciò avviene perchè è congiunto a materia organica e dipende nel suo operare dalle funzioni sensitive. Egli è necessario che l' operare sia conforme e consentaneo all' essere dell' operante, e il modo dell' operare al modo dell' essere; atteso che l' agire è una espansione dispiegamento dell' agente. Epperò ogni intelletto separato da organica materia ha per obbietto primo del suo conoscere la propria essenza che comprende ovverosia conosce adeguatamente ed appieno con un solo atto, come quello che non intende per discorso (il quale ha sua radice nella dipendenza dell' intelligente dalle sensitive funzioni che soggiacciano alle condizioni tutte del continuo e del tempo) ma per semplice intuito: per contrario, ogni intelletto dipendente da funzioni sensitive ha per obbietto primo del suo conoscere ciò che opera ne' sensi; e di conseguenza, in proporzione che conosce gli esseri naturali, può riflettere sopra i propri atti; ed in proporzione che questi considera e contempla, acquista cognizione delle proprie facoltà ed essenza. Nè da questa dottrina derivano conseguenze paradosse e contradittorie: e qualora derivassero, uopo di certo sarebbe dire che l' Assoluto non può conoscere l' ultimo fondo del proprio essere la sua intima essenza. Non v' ha nissunissima ragione

perchè l' intima essenza della mente nostra non possa conoscere se medesima senza partirsi ad eguale misura in due, senza duplicarsi ec.; e la essenza intima della divina mente debba conoscere se stessa, senza che le avvengano le cose mentovate. Inoltre, se l'argomento provasse qualcosa, seguirebbe che l' essenza della nostra mente non può conoscere se medesima in veruna guisa, meno che non si supponga che una parte dell' essenza è principio dell' atto conoscitivo e un' altra parte è termine di esso, ovvero che la medesima realità indivisibile sino a certo punto è principio dell' intellezione ed il resto n' è il termine: le quali supposizioni essendo paradossastiche davvero, uopo è tenere che l' essenza della mente nostra o può quandochessia conoscere pienamente se medesima o non può conoscersi in nessun modo; imperocchè, qualora non si ammettano le mentovate supposizioni, la partizione dell'essenza in due la sua duplicazione ec. hanno luogo tanto nella conoscenza pienissima che nell' altra: se adunque tali cose impediscono la prima cognizione, impediscono anche la seconda; e se non ostano a questa, nemmeno a quella. Si dice che nella prima conoscenza vi sarebbe partizione in due ad eguale misura, e nella seconda è a misura disuguale; nell' una l' essenza si duplicherebbe affatto, nell' altra non si duplica affatto. Mi ricordo di aver letto nelle *Confessioni* queste precise parole: " Colui che stupiva dell' avere san Dionigi recata sulle proprie palme la propria testa pel tratto di una lega, sentì dirsi con ragione che la difficoltà consisteva tutta nel primo passo, " vol. secondo, p. 477. Rispondo anch' io così. Ammessa la partizione dell' essenza in due la duplicazione ec., il venir fuori col compasso onde misurarne i confini sembrami cosa poco ragionevole. Il lato oscuro che v' ha nella dottrina ch' io difendo, esiste in ogni altra teorica che non cerca toglierlo con manifesto assurdo. D' altronde, supposto che un ragionamento avente per base i dati della esperienza ci conduca a filo di logica in questo pensiero che cioè la

mente nostra può quandochessia conoscere la sua intima essenza, il non poterci formare un concetto chiaro del come avvenga la cosa non dee smuoverci punto; altrimenti dovremmo negare la esistenza di tante e tante cose di cui ignoriamo il *quomodo sunt*.

Mamiani. " Mi si fa visibile e chiaro che sebbene io senta con evidenza immediata l' attività mia e però il subietto dove s' incardina, tuttavolta l' ultimo fondo di lui mi si ecclissa ed occulta. Onde egli, a parlar con rigore, mi si manifesta arcanamente e mi scopre l' interno suo non più là dell' inizio dell' atto medesimo, e cioè in quanto l' atto s' innesta (chiedo venia del traslato) nella sostanza attiva e prendevi fondamento ed origine. Ed appunto per questa inerenza dell' atto con la sostanza operante, io lo apprendo e riconosco quale atto e non qual nudo fenomeno. Laonde, cotanto è falso il dire che io percepisco me stesso non come attività ma come vuota apparenza, quanto affermare che io percepisco la radice stessa della mia facoltà e del mio agire; il che varrebbe quanto esprimere che io percepisco ed avviso la mia intima essenza. Le quali distinzioni ed i quali confini sono chiarissimi all' intuito, così immediato come riflesso, e tornano oscuri alla indagine filosofica. Atteso che io non giungo a poterli paragonare a cose più note nè a definirli per generi o specie nè a descriverli con vocaboli particolarissimi. Del pari, qui non m' aiuta nè il raziocinio nè alcuna idea e principio astratto nè si tramezzano forme e rappresentanze intellettuali. Qui trovomi nella presenza immediata d' un fatto semplice e al tutto individuo, " *Meditazioni*, p. 57.

Filocallo. E che cosa prova tutto questo discorso? Niente altro per fermo se non che la mente nostra non può conoscere con qualsivoglia percezione o intuito l' ultimo fondo del proprio essere, e che non ha cognizione veruna di se medesima se non per i suoi atti ed in ragione de' suoi atti. E ciò conferma quanto ho notato poc' anzi che essa

mente non può progredire nella conoscenza del proprio suo essere se non in proporzione che trovasi aver progredito in quella della materia e delle forze e qualità infisse in essa.

Mamiani. " L' unità del mio spirito mi aprirà il solo concetto possibile circa gli elementi estremi e integrali della materia o vogliam dire del composto. Quindi la notizia del proprio mio essere non solo nell' ordine subbiettivo mi riesce anteriore a quella d' ogni materia, ma eziandio mi porge il termine assiduo di paragone per giudicare le altre cose e la materia principalmente; dovendo l' Uno, in fatto, essere misura criterio e ragione d' ogni Molteplice, " *Meditazioni*, p. 72. " Qualora io non cogliessi nell' operar del mio spirito e segnatamente negli atti della mia volontà la nozione di causa sentendo uscire quegli atti dal fondo di me medesimo ed essere io la loro efficienza, io tale efficienza non potrei ravvisar con certezza in veruno dei mutamenti esteriori; stantechè essi, a vero dire, mi si rappresentano sempre in forma di successione e non guari di connessione; scorgo questo fenomeno succedere immediatamente a cotesto ma non penetro nell' azione interiore e causale dell' uno dentro l' altro. Nelle legna del camino che ò dirimpetto vedo al fumo succedere il fuoco ed al fuoco la cenere; ma la virtù causale interiore di tali trasmutazioni al continuo mi si occulta. Per simile, io sono tuttodì testimonio di due o più corpi che s' approssimano e toccano; vedo la contiguità loro perfetta e il composto che ne proviene e il tutto indiviso e tenace che ne risulta; ma la compenetrazione intima (sebbene parziale) de' loro elementi non vedo, ancora che io la supponga e la creda senz' ombra di esitazione, dilatando alle cose esteriori quello che io avviso con evidenza dentro di me, " ivi, p. 82. " Sebbene io non giungo a fare oggetto alla mia coscienza

l' ultimo fondo di me stesso, nullameno io sento al vivo la identità della mia energia in ciascuno de' variatissimi atti che indi rampollano; perchè di tutti io sento, a così parlare, l' allignamento comune e l' appuntarsi tutti egualmente nella unità dell' efficienza mia essenziale ed ingenita, " ivi, p. 65. " L' anima è semplice ed una e con identica coscienza testifica a sè in ogni momento la propria medesimezza. E per negar ciò bisogna davvero che io involga di fitta nebbia l' intuitò chiarissimo che io possedo di me medesimo e il quale ad ogni momento mi fa sentire ed apprendere che tutte le forme degli atti miei e delle mie facoltà emanano dall' efficienza una e impartibile del mio subbietto, " ivi, p. 107.

Le ultime cose del Mamiani stanno in aperta opposizione con la evidenza de' fatti. Primamente, i fatti mostrano che l' unità la semplicità l' indivisibilità dell' anima si conoscono non per cognizione intuitiva o immediata ma bensì per cognizione discorsiva o mediata ed abbastanza lunga e accurata; altrimenti nessun studioso ignorerebbe i punti mentovati nè potrebbe cadere in errore. Egregiamente l' Aquinate, dopo d' aver fatto distinzione tra il conoscere la esistenza dell' anima e il conoscere la natura di essa, soggiunge: " Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa " mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens " percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam " praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente ha- " bendam non sufficit eius praesentia: sed requiritur *diligens* " *et subtilis inquisitio*. Unde et multi naturam animae igno- " rant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt. " Propter quod Augustinus dicit decimo *de Trinitate* de tali " inquisitione mentis: *Non velut absentem se quaerat mens* " *cernere: sed praesentem quaerat discernere*, idest, cogno-

"scere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cogno-
"scere quidditatcm ct naturam suam," *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 87, art. 1.

Egli è ancora un fatto manifesto che sterminato numero di studiosi ha avuto vera nozione della materia, delle forze e qualità di essa, senza ammettere l' unità la semplicità e impartibilità dello spirito: e parimenti nozione vera della causa efficiente, quantunque dichiarassero di non sentir uscire i propri atti dal fondo di lor medesimi; e provassero anzi che ciò non può sentirsi ma solo argomentarsi, con breve però e facile discorso dietro conoscenza sufficiente della natura.

Ancorchè poi si concedesse all' elegante filosofo che tutti i mutamenti esteriori ci si rappresentano sempre in forma di successione e non guari di connessione, ciò non proverebbe altro se non che la nozione di causa si acquista per discorso e non per sola e semplice cognizione intuitiva o immediata. Si può penetrare nell'azione interiore e causale dell' uno dentro l' altro fenomeno, si può vedere la virtù causale interiore delle trasmutazioni e la compenetrazione intima (sebbene parziale) degli elementi de' corpi o per semplice intuito o per discorso fondato sopra qualche intuito indistinto e inadequato. Ogni ragionare non è che da intuito in intuito; muove da intuito imperfetto di una cosa e termina in intuito perfetto della medesima. Ben poche sono le cose che noi possiamo conoscere senza un qualche ragionamento: e ciò mai non ci cada dalla memoria.

XIV.

Unità della vita umana.

Secondo il Mamiani, la mente nostra può avere certa notizia del proprio suo essere indipendentemente da qual-

sivoglia cognizione della natura. Il vero si è che essa non può conoscere sè medesima se non per quanto vien manodotta, a così dire, dalla conoscenza della natura: per la cognizione degli esseri naturali conosce i propri atti, per questi le facoltà, e per le facoltà il fondo di tutte le sue appartenenze: e ciò, perchè ha certa inflessione e quasi piega a svolgere primamente le sue facoltà in ordine alle cose naturali; stantechè è atto perfezione forma della materia a cui è congiuuta: e d' altronde, come ho notato per lo innanzi, l' operare è sempre conforme e consentaneo all' essere dell' operante, e il modo dell' agire al modo dell' essere.

La dottrina del Mamiani risguardante le scambievoli attinenze della mente nostra e della materia non è abbastanza esatta. E quinci nasce il suo errore sul modo e ordine del nostro conoscere. " Quello che si ferma nel certo, ei dice, si è che mai non dirò dell'anima mia essere forma e atto del corpo mio e quindi comporre con esso lui una sola sostanza o per lo manco un misto ed una totalità che esista per sè... Certo, come andrò io pensando e persuadendomi che l' anima mia sia l' atto informativo e perfettivo del corpo, quando è passiva le tante volte a rispetto di lui e compongono l' uno e l' altro due subbietti congiunti nell' opere ma nella sostanza incomunicabili ? Io pronunzierò invece con gran sicurezza che l' anima (parlando a uso peripatetico) è l' entelechia non già del corpo, sibbene nel corpo; e vo' dire che il corpo riceve da lei un influsso e un investimento efficace che l' avviva tutto e lo perfeziona secondo i fini corporali ed istrumentali; e quindi supera esso di eccellenza e bellezza qualunque altro organismo apparso nel mondo, " *Meditazioni*, p. 109.

A vedere ciò che v' ha di vero e quello che c' è di falso in questi pensamenti, uopo è risalire alla radice della quistione. Intorno di cui dice l' illustre scrittore: " Nulla non m' induce a supporre che il fondamento di mia natura e l' intima essenza dell' attività mia debba consistere

nel pensiere. Che anzi mi par ragionevole il credere che l'energia fontale di tutte le mie facoltà non s'identifichi con la forma speciale di alcuna di esse, quantunque serbi con tutte certa profonda omogeneità la quale mi rimane riposta ed inconoscibile formando parte appunto della mia efficienza più radicale e più chiusa, " ivi, p. 70.

Fa consistere in questo l'omogeneità che cioè l'ultimo fondo della mente nostra non è nè puro essere intellettuale nè puro essere sensitivo, ma un che di comune. Cosa sia poi questo che di comune, non lo spiega, per quel principio che l'ultimo fondo è inconoscibile. " Se nel mio me dimora alcuna potenza radicale al tutto e iniziale e ben conformata a varietà grande di atti e manifestazioni, io so di certo che non può riuscire o solo pensiero o volontà sola o nudo senso od altro, ma qualcosa forse di comune e fondamentale a ciascuna di esse facoltà differenti, e dove io scorgessi cotesto fondo comune io avrei penetrato in guisa compiuta me medesimo; il che io vidi più sopra essermi onninamente negato e la mia conoscenza doversi fermar da ogni banda ai nessi delle azioni coi loro subbietti, " ivi, p. 336.

L'ultimo fondo di atti vari e differenti non può avere che l'essere rispondente agli atti di grado superiore ed a modo di esso l'essere degli altri. Allorquando un solo e medesimo essere è conformato a varietà grande di atti, ciò vuol dire che gl'inferiori non hanno ragion di esistere se non per render possibili i superiori, per servir loro cioè di mezzo e di apparecchio indispensabile. Onde conseguita che debbon partecipare la natura e l'indole di quelli; epperò nascere e fluire da essere esistente a modo dell'essere rispondente agli atti superiori, da essere intrinsecamente rivestito imbevuto impregnato della superiore attualità e perfezione;

ovvero, come soglion dire le scuole, da essere inserito *eminenter formaliter* nella forma propria dell'essere rispondente agli atti superiori.

L'ultimo fondo delle nostre intellezioni non possedendo tutte le forme necessarie a poter emettere quelle azioni in ordine alle cose naturali, precontiene (quasi per compenso od equivalente) a modo dell'essere proprio del principio intellettuale il proprio essere del principio sensitivo; affine di avere nelle sensitive funzioni un acconcio e convenevole mezzo ed apparecchio per le intellettuali.

Per questa ragione, siccome nota l'Aquinate: " Anima in-" tellectiva habet *completissime* virtutem sensitivam, quia, " quod est inferioris, praeexistit *perfectius* in superiori, " " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 76, art. 5.

Vedremo a suo luogo, vale a dire nel terzo libro, che le funzioni della suprema delle nostre sensitive facoltà arieggiano e imitano la natura e l'indole delle intellezioni siffattamente che sembrano non distinte punto da esse.

Qui noto di volo e con parole del Tommasi ciò che riguarda gl'infimi rami della virtù sensitiva vale dire i sensi esteriori. " L'uomo solo, dice il dotto fisiologo, riunisce tutte le direzioni della vita animale, che in lui è divenuta vita intellettuale e libera; in esso solo le antitesi scompariscono e tutti gli organi si equilibrano. In esso i sensi sono uniformente attivi e potenti, e di più hanno un'estensione sensitiva, che comprende tutte le modalità del mondo esteriore, che possono far impressione su di lui. L'udito non sente il suono solamente, ma insieme tutte le più delicate gradazioni della scala diatonica. L'occhio è più mobile nell'orbita e per tutte le direzioni, e sente la luce e l'accordo de' colori. L'olfatto se non sente così da lungi, distingue i più minimi odori. Il gusto è senza paragone più svariato, che in qualunque altro animale; il che si riferisce all'esser egli onnivoro, e al potere coll'arte moltiplicare la sapidità dei cibi. La mano infine è l'istrumento degli istru-

menti, come diceva Aristotile, attissima a prendere e al palmare per la facile opposizione del pollice a ciascuna falange delle altre dita, o per la profonda incisione di queste, e per la brevità degli arti toracici; i quali per tal ragione rispondono con speditezza e celerità alle varie direzioni, che loro può imprimere la volontà, " *Fisiologia*, Prolegomeni, Sez. 3ª, cap. 3.

Dalle cose ragionate è chiaro quel perchè, che il Mamiani appella tenebroso e profondo. " Tenebroso e profondo è rimasto, dice, perchè dentro lo spirito umano e di costa al senso ed all' appetito balena l' intelligenza e sboccia a così dir la ragione, " *Meditazioni*, p. 122. Uopo è che qualsivoglia essere intellettuale abbia o tutte le forme necessarie al suo intendere e derivanti a modo di naturali e inseparabili proprietà dall' ultimo fondo della propria essenza o facoltà acconcie a potersi mettere in comunicazione con le cose naturali affine di pervenire al possesso di quelle forme. Altrimenti, gli esseri privi di intelligenza sarebbero in condizioni migliori, atteso che possono in virtù delle proprie forze giungere al perfezionamento loro, essendo chiaro dalla osservazione che nessuno di essi nasce privo delle facoltà necessarie a tale scopo. Ed è irragionevole che l'ultimo fondo di una cosa non sia la radice il germe di tutte quante le perfezioni di cui è suscettibile e capace. Alla produzione poi delle forme intellettuali, a cui debbon concorrere e cooperare le stesse cose naturali, non bastano le sole facoltà intellettuali: nè sarebbero acconcie le sensitive, qualora non partecipassero intrinsecamente la natura e l' indole delle facoltà intellettuali: e non potrebbero avere tale partecipazione, se non derivassero da principio sensitivo contenuto nel modo esposto dal principio intellettuale. In questa guisa, le sensitive facoltà hanno convenevole attinenza e con le intellettive e con le cose naturali: e posson quindi essere mezzo acconcio allo scopo; perchè dall' uno all' altro estremo non vi è transito se non per esseri mediani.

Con questi principii l' Aquinate dà ragione di ciò che dice il Tommasi nel citato luogo della *Fisiologia*, con essi cioè spiega il perchè la composizione chimica del corpo umano è la sintesi di tutte le antitesi. Voglio riferirne un passaggio, trattandosi di arduo e spinoso fondamento di quanto saremo per dire riguardo all' umano composto. "Ani-
" ma intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gra-
" dum in substantiis intellectualibus tenet, intantum, quod
" non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sed
" oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam
" sensus. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde
" oportuit quod anima intellectiva non solum haberet
" virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi.
" Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento.
" Oportuit igitur, animam intellectivam corpori uniri quod
" possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem
" alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem
" tactus requiritur, quod sit medium inter contraria......
" Unde, quanto organum tactus fuerit magis reductum ad
" aequalitatem complexionis, tanto perceptibilior erit ta-
" ctus. Anima autem intellectiva habet completissime vir-
" tutem sensitivam, quia, quod est inferioris, praeexistit
" perfectius in superiori. Unde oportuit, corpus, cui unitur
" anima intellectiva, esse corpus mixtum, inter omnia alia
" magis reductum ad aequalitatem complexionis. Et pro-
" pter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactus;
" et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt
" melioris intellectus. Cuius signum est, quod molles carne
" bene aptos mente videmus, " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 76, art. 5.

Per quella ragione onde ha l'ultimo fondo de' nostri pensieri a modo del proprio suo essere intellettuale le appar-

tenenze del principio sensitivo, per la ragion medesima contiene a modo del principio sensitivo le appartenenze del principio vegetale, e a modo di questo le appartenenze delle forze chimiche e fisiche. " Quomodo autem hoc contingat, " de facili considerari potest, si quis differentias specierum " et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species " et formae differre abinvicem secundum perfectius et " minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata per- " fectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines " animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt " gradus diversi. Et ideo Aristotelis assimilat species re- " rum numeris, qui differunt specie secundum additionem, " vel subtractionem unitatis. Et comparat diversas animas " speciebus figurarum, quarum una continet aliam: sicut " pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur " anima intellectiva continet in sua virtute, quicquid ha- " bet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. " Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, " non per aliam figuram est tetragona et per aliam penta- " gona (quia superflueret figura tetragona, ex quo in pen- " tagona continetur); ita nec per aliam animam Socrates " est homo et per aliam animal, sed per unam et eandem, " " ivi, art. 3. " Unde dicendum est, quod nulla alia forma " substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva: " et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et " nutritivam; ita virtute continet omnes inferiores formas, " et facit ipsa sola quicquid inferiores formae in aliis fa- " ciunt. Et similiter dicendum est de anima sensitiva in " brutis, et de nutritiva in plantis; et universaliter de " omnibus perfectioribus respectu imperfectorum, " ivi, art. 4.

Esistendo in materia l' ultimo fondo de' nostri pensieri, questa riceve l' essere chimico e contemperazione od equilibrio delle chimiche qualità, l' essere e facoltà vegetali, l' essere e facoltà sensitive.

L' essere intellettuale il sensitivo il vegetale e il chimico non sono nell' uomo esseri distinti, ma sono un solo e identico essere virtualmente molteplice.

La materia con avere essere chimico e contemperazione delle chimiche qualità di una perfezione singolare e partecipanti la natura e l'indole del grado vegetale siffattamente che le funzioni de' due gradi sogliono confondersi da molti fisiologi, diventa essa materia sustrato convenevole dell'essere e facoltà vegetali. E con avere essere e facoltà vegetali partecipanti la natura e l' indole del grado sensitivo, diventa idoneo soggetto dell' essere e facoltà sensitive. E infine col vivere di tal vita sensitiva che arieggia la vita intellettuale, è acconcio strumento di questa. Nelle piante il vegetale produce i suoi effetti nel genere di legno; negli animali nel genere di carne; nell' uomo nella specie di carne che è convenevole sustrato delle più vigorose e nobili facoltà sensitive.

Alberto Magno in vari di quei libri la cui collezione porta il titolo di *Parva Naturalia,* suol dire che nell' uomo le forze chimiche e fisiche operano *ad formam vegetativi,* il vegetale *ad formam sensitivi,* il sensitivo *ad formam intellectivi:* cioè il grado inferiore produce i suoi effetti secondo che esige la natura del grado superiore a cui è ordinato come mezzo al proprio fine. E svolge diffusamente questo punto allo scopo di provare con fatti sensibili che in noi tutte le funzioni, chimiche vegetali sensitive e intellettuali, derivano, come da prima sorgente e fonte, da un solo e identico essere virtualmente molteplice.

Nell' uomo, la materia e l' ultimo fondo de' pensieri sono una sola sostanza e sono due sostanze secondo la diversa accezione di tal voce. Se per sostanza vuolsi notare un ente completo un sufficiente principio di azioni, non è sostanza nè la materia e nè l' ultimo fondo de' pensieri. Però sono due sostanze in questo senso che cioè nessuno de' due consiste nell'inerenza all'altro a modo degli accidenti, ma amen-

due sono parziali requisiti che concorrono a costituire un ente completo, vale a dire la sostanza propriamente detta; sono sostanze, perchè principii intrinseci onde consta la sostanza; o, come suol dirsi da' buoni scrittori, sono sostanze incomplete, parziali.

E in questo senso soltanto e non altrimenti è vero ciò che dice il Mamiani, che cioè l'anima e la materia sono due subbietti congiunti nell'opere ma nella sostanza incomunicabili. Per fermo, la materia non diventa principio pensante, e nè questo diventa quella; rimangon sempre due entità diverse. Però, la materia non ha altro essere distinto determinato particolare all'infuori di quello che possiede per la esistenza del principio pensante, e questo non è ente completo se non esiste in materia.

Ho detto, essere distinto determinato e particolare; perchè la materia, per sè sola, è il comun fondo l'essere comune indistinto confuso indeterminato di tutte le forze che abbisognano di base e sostegno.

È falso poi che l'anima sia passiva rispetto al suo corpo. L'agire e il patire non sono nè dell'anima sola e nè del solo corpo, ma dell'insieme. L'uomo per una delle sue parti costituite di anima e di materia opera nell'altra costituita di anima e di materia, siccome diffusamente abbiamo spiegato nel precedente libro.

XV.

Immaterialità dell'anima.

L'ultimo fondo de' nostri pensieri non può dirsi in modo assoluto nè materiale e nè immateriale. Esso ha e le condizioni degli esseri materiali e quelle degli esseri immateriali. È immateriale, in quanto può esistere ed avere funzioni intellettuali separato e libero da qualsivoglia materia:

è materiale poi, in quanto è principio di vita sensitiva e di vita vegetale ed anche di processi chimici fisici e meccanici.

Senza materia non può esistere principio sensitivo, meno che non sia contenuto in principio intellettuale. In questo caso però dismette l'ufficio di principio sensitivo: rimane sì principio sensitivo, ma privo di ogni facoltà sensitiva e sensitiva funzione.

Tutte le nostre facoltà, all'eccezione dell'intelletto e della volontà, si identificano coll'organismo, sono infisse in questo, e soggiacciono a tutte le vicende di esso. E chi credesse vedere in questa dottrina un materialismo eccessivo e contrario ai buoni costumi, consideri ch'essa è insegnata da sterminato numero di scrittori peritissimi delle cose risguardanti i buoni costumi. Ecco come ragiona l'Aquinate: " Sentire non est proprium animae neque corpo-
" ris, sed coniuncti. Potentia ergo sensitiva est in coniun-
" cto sicut in subiecto... Illud est subiectum operativae
" potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens
" denominat proprium subiectum; idem autem est, quod
" potest operari et quod operatur: unde oportet quod eius
" sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio. Manife-
" stum est autem, quod quaedam operationes sunt animae,
" quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et
" velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum
" principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero
" operationes sunt animae, quae exercentur per organa
" corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem.
" Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae
" et sensitivae partis. Et ideo potentiae, quae sunt talium
" operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto
" et non in anima sola. Omnes potentiae dicuntur esse ani-
" mae non sicut subiecti, sed sicut principii; quia per ani-
" mam coniunctum habet, quod per tales operationes ope-
" rari possit, " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 77, art. 5.
" Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam

" sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparan-
" tur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus
" et voluntas: et huiusmodi potentiae necesse est, quod
" maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero po-
" tentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto: sicut omnes
" potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo au-
" tem subiecto, non potest accidens remanere. Unde cor-
" rupto coniuncto, non manent huiusmodi potentie actu,
" sed virtute tantum manent in anima sicut in principio
" vel radice, " ivi, art. 8.

Se il principio meramente sensitivo non può esistere che in materia, ciò vuol dire che il suo essere è affine omogeneo a quello della materia, siffattamente che sono due enti incompleti ordinati a costituire un solo ente: la materia come incoazione e quasi primo passo nel cammino della vita sensitiva, il principio sensitivo poi come complemento e perfezione. È quindi materiale il principio sensitivo, in quanto è nel genere di quegli esseri di cui la materia è il comun fondo e l' incoazione.

Tale attinenza ha con la materia il principio sensitivo anche quando è contenuto nel principio intellettuale. Se l' essere misto di senso e di intelligenza può esistere senza materia, non perciò può svestirsi dell' affinità ed omogeneità che ha con l' essere della materia. In questo senso è materiale l' ultimo fondo de' nostri pensieri: esso trascende la materia, perchè intellettuale; ma essendo sensitivo, ha sempre tutte le condizioni degli esseri materiali; per quanto tali condizioni sono compossibili col suo essere proprio specifico costitutivo principale.

Che poi l' ultimo fondo de' nostri pensieri possa esistere separato e libero da qualunque materia ed avere in tale stato funzioni intellettuali, è chiaro dall' amplitudine uni-

versalità e virtuale estensione del suo essere. Non sono sufficienti a sè medesime ma abbisognano di base sostegno comparte quelle forze o nature che hanno essere molto imperfetto limitato debole: tali nature non valgono a sostenere il proprio essere se non in unione a quello della materia; o, per meglio dire, il loro essere consiste nell' essere iniziale della materia pervenuto a sufficiente grado di svolgimento. L' intelletto, al contrario, può da sè solo sostenere il proprio essere, come quello che equivale ad infiniti individui d' infinite specie di cose inferiori; ed è universale nell' ambito della sua virtù, consistendo la sua natura in avere o poter avere tutto l' essere per elementi equivalenti ai singoli: esso, a parlare con Schelling sulle orme de' platonici, è un vivente universo, l' indifferenza di tutti i differenti, l' unità di tutti i contrari.

Esige esistere in materia l' ultimo fondo de' nostri pensieri, non perchè non possa esister libero e separato, ma per la ragione già spesse fiate mentovata e cioè che non può avere distinta cognizione degli esseri naturali senza facoltà sensitive: non v' hanno poi sensitive facoltà senza materia.

Esso non ha che sia anima, cioè atto perfezione entelechia della materia, da questo che è intellettuale, ma perchè contiene il grado sensitivo.

Al materialismo assoluto concediamo che non v' è anima senza materia: però, l' essere che non ha solo l' ufficio di anima, può esistere senza materia, quantunque non in quanto anima ossia non coll' ufficio di anima.

Diciamo materiali tutte le forze o nature che non possono esistere se non in materia. Non perciò neghiamo che queste possano appellarsi immateriali per dilatazione di nome.

Come nel precedente libro abbiam notato, con le parole puranco del Bufalini, sonovi naturalisti e fisiologi di polso che vogliono immateriali non solo le anime meramente sensitive e il principio vegetale ma le forze ancora del mondo inorganico. Si suol scrivere a lungo in contrario senso: i più delle due parti disputanti convengono nella cosa, e solo quistionano per la diversa accezione in cui prendono la voce immateriale. Non poche cose abbiam detto sul proposito in vari luoghi di quel libro. Qui riepilogheremo l' argomento sott' altra forma.

Ogni forza elementare è immateriale nel senso che l' elemento ha da essa che sia fonte e sorgente di azione, mentre è soggetto di passione ossia di trasmutazione per la sua materia. L'azione si fondamenta sull'atto, la passione su la potenza: è della potenza il patire o ricevere, dell'atto l' agire: ogni forza poi è nel genere di atto, ed ogni materia nel genere di potenza. Tra l' atto e la potenza, tra la fonte delle azioni e il soggetto delle passioni vi ha non solo differenza essenziale ma eziandio opposizione. Quindi ogni forza elementare è immateriale, in quanto non è la stessa materia di cui è forza ma realità tanto diversa quanto diversifica l' attivo dal passivo, la perfezione dal perfettibile, l' atto dalla potenza.

Nel qual senso è immateriale ogn' altra forza, in proporzione che si estende a maggiore varietà e singolarità di effetti. La singolarità e varietà degli effetti è in ragione del vigore e amplitudine di essere della forza: e quanto maggiore è l' amplitudine di essere e il vigore della forza, tanto questa si eleva e si innalza su la propria natura della materia, a cui non s' appartiene l' agire se non in quanto è l' incoazione e sostegno dell' atto onde le azioni prorompono.

Sono adunque, prendendo in senso meno proprio la voce immateriale, le anime sensitive più immateriali delle forze vegetali, e queste più immateriali delle forze sostanziali

ossia centrali de' corpi inorganici non elementari, e le forze centrali de' corpi misti cioè le forze risultanti sono più immateriali delle forze elementari.

Fra gli esseri esistenti in materia, la sol' anima intellettuale è immateriale nel proprio significato della parola: quantunque, ripeto, la sua immaterialità non sia pura e sincera.

XVI.

Semplicità dell' anima.

Taluni vogliono semplice la sol' anima intellettuale: altri l' intellettuale e la sensitiva soltanto: altri i soli tre principii della vita, l' intellettuale il sensitivo e il vegetale: per altri ogni forza è semplice.

In ciascuna di queste opinioni v' ha qualcosa di vero, massime nell' ultima. Anzi, questa è vera da ogni lato, esposta però convenevolmente.

Ogni forza inorganica è, in certo senso, inestesa e indivisibile: e in modo speciale è inestesa e indivisibile il principio di vita vegetativa e l' anima degl' inferiori animali: in guisa poi più speciale l' anima de' perfetti animali inferiori all' uomo: l' anima umana poi possiede una semplicità singolare.

In vari luoghi delle sue opere dice Schelling che la perfezione è la radice dell' unità, l' imperfezione poi è la radice della moltiplicità. I vecchi platonici e gli aristotelici solevano proporre questo gran principio con la formola: *Actus unit, potentia dividit.*

La materia è la radice della estensione e moltiplicazione: è proprio di essa l' aver parti fuori parti; come quella che, essendo il più imperfetto e il più debole degli esseri, esige estendersi in varie parti quasi per supplire con la moltiplicità all' imperfezione e debolezza dell' essere.

Ogni forza perciò è inestesa, perchè è essenzialmente atto, altrimenti non potrebb' essere sorgente di atti secondari ossia di azioni. È proprio dell'atto poi penetrare da per tutto il soggetto che è ad esso in potenza; il che vale quanto dire, unificarlo. Nè il principio dell' unificazione può essere altro che l' inesteso e l' indivisibile.

Talune forze però dipendono talmente dalla materia che non possono esistere in essa senza accomodarsi all' indole della medesima, senza estendersi cioè e rendersi divisibili. Ogni forza quindi è inestesa per sè, ed alcune sono estese per accidente: ovverosia, per quanto è dell' indole sua propria, ogni forza è inestesa; però talune forze si estendono in varie parti a causa della materia, non essendo la perfezione loro tale e tanta da poter esistere in ogni molecola della materia senza accomodarsi all' indole propria di questa.

E poichè le forze non dipendono egualmente dalla materia, ma quali più, quali meno, giusta il grado di lor vigore ed energia, siccome si è detto a proposito della immaterialità; conseguita che esse non egualmente si accomodano all' indole della materia, non egualmente si coestendono alle parti di essa e rendonsi divisibili.

Posto che taluna forza non è estesa e divisibile se non per accidente ossia a causa del soggetto che attua, è ragionevole il tenere ch' essa serba ritiene tutti quei caratteri doti e proprietà dell' essere inesteso e indivisibile che sono compossibili con la sua estensione e divisibilità.

Ogni forza perciò ha il tutto per suo primo e principale perfettibile, le parti poi non come primo perfettibile ma come parti del primo: attua le parti in ordine al tutto.

Inoltre, l' essenza della forza si moltiplica si estende: però, le sue parti hanno certo nesso comune onde nasce il

nesso nelle parti della materia; ciascuna parte della forza opera in virtù e efficacia di tutte le altre; tutte si comunicano a vicenda la propria virtù, come se non esistessero in parti diverse della materia.

Rimando gli studiosi al primo libro (XXVII, XXVIII, XXIX), ove a lungo si è ragionato su questo argomento.

Per le ragioni sovraindicate ogni forza inorganica, quantunque sia inestesa per quanto è da sè, ciò nullameno si estende e moltiplica in tante parti, quante sono le parti della materia.

L' anima ancora degli inferiori animali (e con più ragione il principio puramente vegetale) è estesa: non si estende però in tante parti, quante sono le parti dell' organismo. Egli è un fatto che se un animale degli ordini inferiori si divide in tali parti che ciascheduna di esse conservi organizzazione non molto dissimile da quella dell' intero, tutte seguitano a vivere e sentire: e, al contrario, nessuna delle parti divise ritiene vita e senso, qualora in nessuna v' ha organizzazione simile a quella di tutto l' organismo.

L' anima poi de' perfetti animali inferiori all' uomo ritiene le proprietà tutte di essere inesteso che ha per propria indole: non si estende cioè in verun modo; esiste in ogni molecola della materia senza accomodarsi punto all' indole di questa, attesochè per il grado di sua perfezione ed amplitudine di essere si eleva e si innalza di molto su le condizioni della materia.

La semplicità poi dell' anima intellettuale è di altro genere: imperocchè quest' anima padroneggia siffattamente la materia che senza di essa può esistere ed avere intellettuali funzioni.

Taluni credono impossibile la sensazione se è esteso il principio sensitivo o la sola sensitiva facoltà. Allorquando

si parlerà dello svolgimento delle nostre facoltà e cioè nel quarto libro a proposito dell' origine e valore della conoscenza, mostreremo come e, più determinatamente, il perchè l' atto di conoscere e la facoltà conoscitiva possono benissimo essere estesi. Ho detto, più determinatamente; essendosi già tale perchè additato poc' anzi col provare che le parti della forza e delle facoltà nell' agire e nel patire non riconoscono materiale separazione.

XVII.

Digressione sul materialismo di san Tommaso d' Aquino.

Per l' Aquinate, il principio sensitivo puro è risultamento effetto prodotto delle metamorfosi ossia trasmutazioni della materia: il principio puro intellettuale, al contrario, non può nascere se non per azione creativa di mente superiore: conseguentemente, l' essere misto di senso e di intelligenza cioè l' anima intellettuale, secondo le diverse sue appartenenze, è termine ovverosia effetto sì delle trasmutazioni della materia e sì di atto creativo di superiore intelligenza.

Mi propongo di trascrivere e brevemente dilucidare taluni passaggi di quel filosofo: stante che i più degli studiosi gli attribuiscono tutt' altro insegnamento; e per moltissimi di coloro che hanno paura di tal forma di materialismo l' Aquinate è autorità bastantemente poderosa.

Egli adunque estima necessario che l' anima sensitiva e tutte le inferiori forme sieno prodotte, secondo l' ordinario corso delle cose, da cause corporee trasmutanti la

materia dalla potenza all' atto per qualche corporea virtù esistente in esse:

" Necesse est, quod naturaliter tam anima sensitiva
" quam aliae huiusmodi formae producantur in esse ab ali-
" quibus corporalibus agentibus trasmutantibus materiam
" de potentia ad actum per aliquam virtutem corpoream
" quae est in eis, " *Summa Theologica*, p. 1ª, q. 118, art. 1.

Tanto è dire che la potenza della materia vien determinata a dispiegarsi in essere di vita sensitiva dalla virtù contenuta nel germe, quanto è dire che vien determinata dal vivente donde il germe si è staccato: imperocchè questo non è che l'organo e strumento di quello. In ciò si innalzano i corpi viventi sopra i non viventi che questi nella produzione del loro simile operano soltanto per virtù congiunte, quegli poi e per virtù congiunte e per virtù separate che da essi sonosi stancate.

" Quanto autem aliquod agens est potentius, tanto po-
" test suam actionem diffundere ad magis distans. Corpo-
" ra igitur non viventia, quae sunt inferiora naturae ordi-
" ne, generant quidem sibi simile non per aliquod me-
" dium sed per seipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem:
" sed corpora viventia tamquam potentiora agunt ad ge-
" nerandum sibi simile et sine medio et per medium.
" Sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro ge-
" nerat carnem: cum medio vero in actu generationis; quia
" ex anima generantis derivatur quaedam virtus activa ad
" ipsum semen animalis vel plantae, sicut a principali a-
" gente derivatur quaedam vis motiva ad instrumentum.
" Et, sicut non refert dicere, quod aliquid moveatur ab
" instrumento vel a principali agente; ita non refert dice-

" re, quod anima generati causetur ab anima generantis
" vel a virtute derivata ab ipsa quae est in semine, " ivi.

Nè siegue punto che la virtù riproduttiva, appartenendo al grado di vita vegetale, operi al di là della propria sfera allorquando determina la potenza della materia a svolgersi e distinguersi in essere di vita sensitiva. Conciossiachè essa opera non soltanto per virtù propria ma per virtù eziandio di tutto il vivente; e principalmente dell' anima di cui è facoltà, e secondo il grado proprio e specifico di essa anima. Epperò la virtù riproduttiva del puro vegetale genera il semplice vegetale; quella dell' animale genera l'animale:

" Virtus generativa non generat solum in virtute propria
" sed in virtute totius animae, cuius est potentia. Et ideo
" virtus generativa plantae generat plantam, virtus vero
" generativa animalis generat animal. Quanto enim anima
" fuerit perfectior, tanto virtus eius generativa ordinatur
" ad perfectiorem effectum, " ivi.

E neppure è necessario che la virtù riproduttiva derivata dal vivente nel germe sia anima o particula di essa, meno che, per così dire, in equivalente; in quanto cioè per modo di certa impressione e indirizzo partecipa le appartenenze dell' anima: in quella guisa che negli strumenti dell' arte non v' è l' idea dell' artefice se non per disposizione impressa in essi:

" Virtus illa activa, quae est in semine, ex anima gene-
" rantis derivata, est quasi quaedam motio ipsius animae
" generantis; nec est anima aut pars animae nisi in virtute,

" sicut in serra vel securi non est forma lecti, sed motio
" quaedam ad talem formam, " ivi.

La virtù riproduttiva poi partecipata dal germe, dopo aver fatto passare la materia dallo stato di potenza a quello dell' atto di essere sensitivo, cessa si disperde e svanisce cedendo il luogo al suo effetto da cui vien sostituito e contenuto secondo essere migliore. Qualora non avvenisse tale *costituzione*, il generato sarebbe lo stesso che il generante. Nè poi è inconveniente che talun essere, per indiretto, operi alla distruzione di se medesimo, posto che sia causa non già principale ma solo strumentale: il mezzo, qual' è la causa strumentale, non ha ragione di esistere se non per il fine, e sintantochè questo vien conseguito:

" Materia trasmutatur a virtute, quae est in semine,
" quousque perducatur ad actum animae sensitivae, non
" ita quod ipsamet vis, quae erat in semine, fiat anima
" sensitiva; quia sic idem esset generans et generatum,
" et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quam ge-
" nerationi. Postquam autem per virtutem principii activi,
" quod erat in semine, producta est anima sensitiva in
" generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc
" iam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad comple-
" mentum proprii corporis per modum nutritionis et aug-
" menti. Virtus autem activa, quae erat in semine, esse
" desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu, qui
" inerat. Nec hoc est inconveniens; quia vis ista non est
" principale agens, sed instrumentale. Motio autem instru-
" menti cessat, effectu iam producto in esse, " ivi.

In quella guisa poi che nella generazione del puro ani-

male la virtù del germe vien sostituita dall' anima sensitiva in cui rimane non la medesima di numero o materialmente ma la medesima di specie o formalmente e secondo essere migliore; così nella generazione dell' uomo l' anima sensitiva vien sostituita dall' intellettuale in cui rimane secondo modo di essere più elevato. V' ha però questa differenza, che cioè la sostituzione dell' anima sensitiva avviene in virtù del solo processo genetico ossia graduata serie delle trasmutazioni; mentre quella dell' anima intellettuale si effettua non per sola virtù del processo, ma per essa ed insieme per azionè trascendente la natura:

" Anima praeexistit in embryone, a principio quidem " nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem in- " tellectiva.

" Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetalem, " quae primo inerat, supervenit alia anima quae est sen- " sitiva; supra illam iterum alia quae est intellectiva.

" Et sic sunt in homine tres animae, quarum una " est in potentia ad aliam, quod supra (q. 76, art. 3) " improbatum est.

" Et ideo alii dicunt, quod illa eadem anima, quae " primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actio- " nem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc " ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ipsa eadem " perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non " quidem per virtutem activam seminis, sed per vir- " tutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. " Et propter hoc dicit Philosophus (Aristotelis), quod " intellectus venit ab extrinseco.

" Sed hoc stare non potest...

" Et ideo dicendum est, quod, cum generatio unius " semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam " in homine quam in animalibus aliis, quando perfectior " forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen, quod " sequens forma habet quicquid habebat prima; et adhuc

" amplius. Et sic per multas generationes et corruptio-
" nes pervenitur ad ultimam formam substantialem tam
" in homine, quam in aliis animalibus, et hoc ad sensum
" apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic
" igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur
" a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et
" sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistenti-
" bus," ivi, art. 2.

E non giova dire che l'ultima forma debb'essere l'effetto dell' agente medesimo onde ha la materia i precedenti modi o gradi di essere. Imperocchè allorquando molti agenti hanno tra loro un cert' ordine, la materia ha dalla virtù del superiore l' ultimo termine delle sue trasmutazioni, dalla virtù poi dell' inferiore l'apparecchio. Siccome la virtù del germe dispone la materia a dispiegarsi, in virtù del generante, in essere di anima sensitiva. Ora, la natura tutta quanta non è che strumento della mentalità divina:

" Si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet, virtu-
" tem superioris agentis pertingere ad ultimam formam;
" virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum
" ad aliquam materiae dispositionem. Sicut virtus seminis
" disponit materiam, virtus autem animae dat formam in
" generatione animalis. Manifestum est autem quod tota
" natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis vir-
" tutis et praecipue Dei. Ed ideo nihil prohibet, quin for-
" matio corporis sit ab aliqua virtute corporali, anima
" autem intellectiva sit a solo Deo, " ivi.

Dal perchè poi l' uomo generante non produce l'anima intellettuale, non siegue ch' esso non generi veramente l'uomo: genera l'uomo a rigore di termine, atteso che, col

trasmutare passo passo la materia, la pone in tali condizioni che essa esige avere anima intellettuale; è causa effettiva dell' unione dell'una con l'altra, nella quale unione consiste l'uomo.

" Homo generat sibi simile, inquantum per virtutem " seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis " formae, " ivi.

D'altronde, è impossibile che la virtù attiva partecipata dal germe, la quale non può esistere ed agire se non con dipendenza dalla materia, produca l' intellettuale che trascende la materia siffattamente che può esistere separata e libera da essa ed avere funzioni:

" Impossibile est, virtutem activam, quae est in mate- " ria, extendere suam actionem ad producendum effectum " immaterialem. Manifestum est autem quod principium " intellectivum in homine est principium trascendens " materiam, habet enim operationem in qua non commu- " nicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae " est in semine, sit productiva intellectivi principii, " ivi.

E chi altramente pensasse per la ragione che il germe opera in virtù del principio intellettuale di cui è strumento, dee considerare che esso germe opera in virtù del principio intellettuale non in quanto è intellettuale ed ha funzioni inorganiche, ma in quanto è atto del corpo e funziona organicamente. Perciò il termine del processo, dovendo corrispondere al principio, non è altro che l'anima intellettuale in quanto ha questa condizione di essere atto del corpo, vale a dire è l'unione di essa con la materia. Im-

perocchè come il principio del processo non è l'anima intellettuale assolutamente ma in quanto ha la condizione di atto del corpo; così il termine di esso non può essere l'anima intellettuale assolutamente ma la sua unione con la materia:

" Similiter etiam, quia virtus, quae est in semine, agit " in virtute animae generantis secundum quod anima " generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua " operatione: in operatione autem intellectus non commu- " nicat corpus. Unde virtus intellectivi principii, prout " intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et " ideo Philosophus in libro de generatione animalium " dicit: *Relinquitur intellectus solus deforis advenire,* " ivi.

La impossibilità che l'anima intellettuale venga all'esistenza in virtù del solo processo organico è chiara non solo se si mira dal lato della causa efficiente vuoi strumentale vuoi principale ma eziandio se guardasi da quello del termine cioè della stessa anima intellettuale. Conciossiachè questa, essendo sussistente vale a dire potendo esistere e vivere separata e libera da quale si sia materia, esige avere il nascere proprio e particolare come ha l'essere proprio: ed essendo immateriale e semplice, il suo proprio nascere non può essere per generazione che presuppone il sustrato del generato, ma solo per creazione. Cosicchè tenere l'anima intellettuale come un prodotto del processo organico vale lo stesso che riconoscerla non sussistente:

" Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat opera- " tionem vitae sine corpore, est subsistens: et ita sibi de- " betur esse, et fieri: et, cum sit immaterialis substantia, " non potest causari per generationem, sed solum per " creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a

" generante causari, nihil est aliud quam ponere cam non
" subsistentem, et per consequens corrumpi cam cum cor-
" pore, " ivi.

Taluni vogliono che, per conciliare l'insegnamento del cristianesimo con la scienza della natura, si sia posto in mezzo la sostituzione dell'anima intellettuale proveniente da superiore principio alla sensitiva nata in virtù della trasmutazione della materia.

Egli è un fatto manifesto per chi sa di storia della filosofia che quella dottrina è anteriore al cristianesimo, e che dopo la promulgazione dell'Evangelo è stata insegnata in epoche diverse da molti, greci, arabi e latini, che non erano cristiani.

D'altronde, com'è agevole congetturare dai trascritti testi dell'Aquinate, la tracciata via di mezzo tra l'assoluto materialismo e l'assoluto spiritualismo, ha ben sodo fondamento nella natura stessa delle cose.

La ragione onde è mosso l'Aquinate a far nascere in virtù di sola trasmutazione della materia ogni forma inferiore all'anima intellettuale, è profonda molto e stringente. La pongo sottocchio degli studiosi, riserbandomi a dilucidarla nel seguente capitolo. La somma del suo ragionare è l'infrascritta.

" Quidem posuerunt, animas sensitivas animalium a
" Deo creari. Quae quidem positio conveniens esset, si
" anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse
" et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et
" operationem, ita per se deberetur ei fieri. Et, cum res,
" simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem,

" sequeretur quod anima sensitiva procederet in esse per
" creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quod anima
" sensititiva per se habeat esse et operationem, non enim
" corrumperetur corrupto corpore.

" Ed ideo, cum non sit forma subsistens, habet se in
" essendo ad modum aliarum formarum corporalium, qui-
" bus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, inquantum
" composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis com-
" positis debetur fieri, " ivi, art. 1.

Che l'anima sensitiva poi, per sè sola e senza materia, non sia sufficiente ad aver l'essere (il che vuolsi significare con la dizione, non sussistente), lo prova in altro luogo su i dati della esperienza:

" Sentire et consequentes operationes animae sensiti-
" vae manifeste accidunt cum aliqua corporis immuta-
" tione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem
" coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est
" quod anima sensitiva non habet aliquam operationem
" propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae
" animae est coniuncti. Ex quo relinquitur, quod, cum
" animae brutorum animalium per se non operentur, non
" sint subsistentes. Similiter enim unumquodque habet
" esse, et operationem, " ivi, q. 75, art. 3.

XVIII.

Origine dell' anima.

Nasce l'anima intellettuale non per sola trasmutazione della materia e nemmeno per sola creazione, ma per l'una e per l'altra: ha per creazione l'essere; per trasmutazione poi il modo di essere, cioè l'unione a materia con facoltà sensitive e vitali. Da un canto ogn'anima vuol nascere per trasmutazione della materia; d'altro canto poi è impos-

sibile che un essere intellettuale venga all' esistenza altrimenti che per azione creativa di superiore intelligenza.

In qual maniera avvenga l' originazione dell' anima intellettuale per creazione e insieme per trasmutazione della materia, non è difficile a comprendersi da chi riconosce, in tutta la estensione sua ed universalità, una certa legge genetica che vari moderni naturalisti chiamano *sostituzione.*

" Quanto ai mezzi che sostengono materialmente l' organismo, dice il Tommasi, occorre di fare un' altra considerazione generale, il cui principio fu già addimandato dal Geoffroy Saint-Hilaire *rinnovamento dell' organismo,* e che oggi si appella più convenientemente dal Courty *sostituzione organica.* Essa consiste nel porsi di certi organi, il cui ufficio è relativo al momento ed alle condizioni temporanee, in cui si trova l' essere che nasce; siffattamente che, cessate queste condizioni, cessa l' organo, il quale viene *sostituito* da un altro, e così di seguito. La qual legge è fondata sulla grande verità, *che la natura procedendo razionalmente raggiunge il fine, ponendo de' mezzi varii secondo le varie circostanze, in cui si trova,* " *Fisiologia,* lib. II, Sez. 5, cap. 5, n. 10.

In breve: " Varii organi prima di giungere allo stato perfetto passano per certe forme intermedie, " ivi, n. 6.

Non pochi degli antichi, seguiti con diversità di linguaggio da varî moderni naturalisti, vogliono che la legge mentovata abbia luogo nella generazione di ogn' essere del mondo chimico, vuoi organico vuoi inorganico. Giudico opportuno riferire un passaggio dell' Aquinate, che applica il generale principio per l' appunto alla quistione che abbiamo tra mani:

" Vis formativa eadem manet, a principio formationis
" usque in finem; species tamen formati non manet eadem;
" nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et
" sic inde quousque veniat ad ultimum complementum.

" Licet enim generatio simplicium corporum non procedat
" secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet for-
" mam immediatam materiae primae; in generatione ta-
" men corporum aliorum oportet esse generationum ordi-
" nem, propter multas formas intermedias inter primam
" formam elementi et ultimam formam ad quam generatio
" ordinatur; et ideo sunt multae generationes et corru-
" ptiones sese consequentes. Nec est inconveniens si ali-
" quid intermediorum generatur, et statim postmodum in-
" terrumpitur: quia intermedia non habent speciem com-
" pletam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non gene-
" rantur ut parmaneant, sed ut per ea ad ultimum gene-
" ratum perveniatur. Nec est mirum si tota generationis
" trasmutatio non est continua, sed sunt multae genera-
" tiones intermediae, quia hoc etiam accidit in alteratione
" et augmento; non enim est tota alteratio continua neque
" totum augmentum, sed solum motus localis est vere con-
" tinuus. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis
" distans a forma elementi, tanto oportet esse plures for-
" mas intermedias quibus gradatim ad formam ultimam
" veniatur, et per consequens plures generationes medias;
" et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est
" forma perfectissima, sunt plurimae formae et generatio-
" nes intermediae et per consequens corruptiones, quia
" generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur ve-
" getabilis quae primo inest quum embryo vivit vita plan-
" tae, corrumpitur et succedit anima perfectior quae est
" nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita
" animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis
" ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute
" seminis, " *Contra Gentiles,* lib. II, cap. 89.

Se il bravo e dotto Bonucci, tolto alla scienza in età molto immatura, avesse avuto presenti i libri di Aristotile sulla *Generazione e Corruzione* e quelli di *Meteorologia,* nei quali il detto principio ovverosia legge genetica si espone

con singolare precisione e varietà di esempj ed applicazioni, non avrebbe per fermo nella *Fisiologia e Patologia dell'Anima Umana* attribuito allo Stagirita pensamenti che sono in aperta opposizione con tuttoquanto il sistema di lui: quantunque dai soli libri sull' *Anima* si rilevi abbastanza chiaro il vero concetto di Aristotile.

V' hanno antichi e moderni naturalisti che, non tenendo conto veruno della gran legge della sostituzione, spiegano l' originazione dell' anima intellettuale in maniera non molto dissimile dagl' infrascritti pensieri del prof. Fiorentino:

" Il maggior progresso che siasi fatto in filosofia ai tempi nostri, sta nel concepire lo spirito come sviluppo... Onde io so grado al prof. Bonucci, il quale, benchè fisiologo, e perciò più portato dalla sua scienza a sequestrare la vita dal pensiero, con lodevole franchezza, dallo svolgimento progressivo delle funzioni fisiche, argomenta che le azioni morali germogliano in seno della vita come le altre funzioni.

" Il senso umano è pregno d' intelletto. Che se il lume intellettivo non prorompesse e non si disprigionasse dal senso, la continuità del nostro spirito ne verrebbe interrotta. Nè l' intelletto potrebbe comprendere, o sia radunare in sè tutte cose, se fosse da loro diviso, e di tutt' altra natura che il senso e la vita. Che l' intelletto abbia ad avere maggior larghezza e capacità del senso, è chiaro, nè vi cape dubbio; ma che trascenda di tanto il senso da non potervisi in nessun modo congiungere, torna non solo inconcepibile, ma strano. Come farebbe ad aver cognizione delle cose sentite se egli stesso non rampollasse dal senso? Coloro, i quali scindono sì profondamente queste due funzioni del pensare, si trovano assai impacciati a dar contezza del come avvenga e si compia l' atto conoscitivo. Invece, ammettendo che la coscienza o l' Io, germogli dal senso, la spiegazione riesce più plausibile. La ripetizione degli atti sensitivi, guadagnata una certa chiarezza ed una

certa stabilità, si converte in riflessione. Un atto molte volte ripetuto, si fissa, si determina, si specchia in se stesso. In cotesto fissarsi esso si trasforma, e la luce intellettiva, improvvisa, balena allo spirito. Il professor Bonucci, riferendo un luogo di Aristotile, in varie guise interpretato, accenna, senza fermarvisi, ad una esposizione preziosa. Dal seme o da quest' anima in potenza, ei dice, all' atto del concepimento, si svolge *l' anima vegetale,* e trascorso qualche tempo per l' esercizio di questa, nel corpo già nutrito si sviluppa un nuovo suo atto cioè *l'anima sensitiva;* finalmente, dappoichè questa ha esercitato alcune azioni, emerge *l' anima intellettiva.*

" Aristotile nel luogo citato dal Bonucci non parla così chiaro, ma se si può dubitare della fedeltà del commento, non si può però disconoscere l' importanza della osservazione del professor perugino. Le tre anime, prima di tutto, sono tre atti, e l' uno rampolla dall'altro mediante una certa ripetizione, o, come dice il Bonucci, trascorso qualche tempo per l' esercizio del primo. L' intelletto, o meglio l' atto intellettivo, rampolla dall' anima sensitiva, ossia dal sentimento; tanto volendo dire, nel caso nostro, animo senziente quanto atto del sentire, " *Pietro Pomponazzi Studi Storici* ec., cap. XVI.

Dietro le cose ragionate sulla natura dell' intelletto ed unità della vita umana, posso lasciare, senza verun commento, al giudicio del lettore spiegazioni siffatte.

La maggior parte del primo libro di questo lavoro, quando direttamente e quando per indiretto, tratta della gran legge genetica che da' moderni naturalisti si è voluto appellare *sostituzione.* Qui mi limito a dirne, a guisa di narrazione, quel tanto che è necessario a spiegare in qual maniera io concepisco che l' essere dell' anima intellettuale

è termine di atto creativo di superiore intelligenza, mentre il suo modo di essere è termine della graduata serie delle trasmutazioni della materia.

Abbiano sottocchio i giovani studiosi l' infrascritto avvertimento del Tommasi, che è di tutti i buoni naturalisti antichi e moderni:

" È riconfermata dall' embriologia la considerazione, che *la natura procede dal generale e dall' indeterminato al particolare e al determinato,* " ivi, n. 5.

Nella generazione adunque di quale si sia ente del mondo chimico vivente e non vivente che nasce in virtù di sola trasmutazione della materia, questa non giunge ad avere il modo di essere a cui mira e tende il processo formativo se non passando gradatamente per vari modi di essere intermedii; di guisa che il posteriore

1. È più viva espressione, per così dire, dell' essere proprio distinto e determinato dell' ultimo effetto, di cui è la materia l' essere indeterminato confuso comune. Imperocchè, come profondamente nota il Gaetano, " ipsa trans- " mutatio continue appropriat et distinguit ipsam materiam " ad esse formae distinctum: quoniam continue aliter et ali- " ter se habet secundum illud per ipsam mutationem forma- " liter. Et sic, completa transmutatione, resultat forma, " *Comm. in Summam Theol.*, p. 1ª, q. 90, art. 2. " Imaginan- " dum est enim, formas omnes educibiles praeesse in ma- " teria in potentia quasi latitantes sub potestate ipsius, et " esse in ea vim causativam earum, materialiter tamen, ita " quod accedente determinato agente ad certam speciem et " transmutante materiam, illa ex vi talis mutationis mu- " tatur... paulatim determinatur ad habendum distincte, " quod in se prius habebat confuse, " ivi, q. 65, art. 4.

2. Risulta nella materia in virtù del precedente, di cui si è servito il trasmutante ossia generante come di apparecchio mezzo e canale della virtù sua.

3. Ha qualcosa di speciale e di più elevato a fronte

dell' anteriore; e questo contiene riepiloga e compendia secondo essere migliore. Non è un aggregato un cumulo di essere nuovo e del preesistente; ma bensì un grado di essere che implica l' anteriore, equivale ad esso, e più oltre si estende.

4. Non è atto e perfezione della materia se non mediante ciò che precontiene dell' anteriore; e non ha qualità attive e passive che fondate su qualità attive e passive di quello; e nè, per conseguenza, funzioni proprie le quali non sieno precedute ed accompagnate da funzioni del grado che implica.

5. È il termine immediato e principale del processo, in quanto per esso come canale e concausa e secondo l' indole ed esigenza del medesimo l' azione produttiva contenuta nel processo produce le qualità tutte, passive ed attive; sieno proprie del grado dell' essere, sieno comuni.

In tal guisa, per l' agire e patire scambievole degli elementi pervenuto a sufficiente grado di vigore e intensità, emerge dalle loro materie o la forma del misto perfetto cioè del corpo in cui pienamente si neutralizzano gli elementi, o l' anima vegetale, o l' anima sensitiva; secondo la diversa proporzione della mistione.

Le forme degli elementi vengono sostituite da forma di mistione chimica, che, qual' essere di ordine superiore, concilia compendia e immedesima tutte quelle forme: e da essa emanano le qualità attive e passive de' singoli elementi ridotte a certa temperie od equilibrio, e le qualità proprie del suo grado.

La forma chimica, non quale si sia ma solo quella che è prossimo apparecchio della vita, viene sostituita dall' anima vegetale che la implica e contiene secondo essere migliore. Emanano dall' anima vegetale le qualità rispon-

denti ai singoli gradi; le qualità elementari organizzate, le chimiche di una efficacia singolare, e le vegetali facoltà.

Parimente, l'anima vegetale ordinata ad essere apparecchio della vita sensitiva viene sostituita dall'anima sensitiva, che, riepilogando tutte le inferiori forme, è il centro donde la virtù del processo formativo si divide in varie direzioni in effetti vari, in facoltà sensitive, in facoltà vegetali acconcie alle sensitive, in proprietà chimiche rispondenti all'indole delle vegetali facoltà, in qualità elementari temperate ed organizzate giusta la esigenza del principio sensitivo.

Taluni naturalisti ammmettono la sostituzione riguardo all'anima intellettuale, in tutto, nel modo medesimo che si effettua per le inferiori forme, e cioè in virtù solo del processo formativo.

Per essi, l'anima sensitiva che precede l'esistenza dell'intellettuale, ha ragione non di semplice apparecchio ma eziandio di causa efficiente. A dir il vero, costoro non parlano a caso: sono mossi da un principio che non può soffrire eccezione veruna se non a riguardo dell'anima intellettuale; e cioè che ogni apparecchio è causa efficiente dell'essere di cui è apparecchio.

Questo principio si avvera puranco a riguardo dell'anima intellettuale, ma con certe limitazioni che son volute dalla natura stessa della cosa. L'apparecchio è una specie di canale mezzo e via per cui transita la virtù produttiva, è un effetto ordinato ad effetto ulteriore, è causa efficiente strumentale dell'ultimo effetto a cui mira l'agente: conciossiachè nessun agente della natura può esser causa efficace di qual si sia cosa se non col disporre passo passo e grado per grado la materia, determinarla, appropriarla a quel modo di essere che è proprio di esso agente. La cau-

sazione efficace dell' apparecchio o disposizione sta in questo, che cioè la materia ad un certo punto esige avere la forma a cui conduce l' apparecchio, per ciò stesso che è stata così disposta e determinata dalla graduata serie delle trasmutazioni. Se la forma, nel suo essere ovverosia esistere, dipende assolutamente dalla materia; in questa risulta essa come l' ultimo anello della catena, quale continuazione e termine de' precedenti effetti. Che se la forma esige sì d' esistere in materia, ma da questa non dipende nelle sue principali appartenenze; il suo nascere è in virtù di causa trascendente ed in virtù ancora del processo formativo.

Per la qual cosa, ciò che l' anima umana ha di essere intellettuale o di altro essere identificato con quello, deriva esclusivamente da superiore intelligenza.

Però, mai non verrebbe all' esistenza, qualora non precedesse l' apparecchio già descritto: attesochè in tal caso esisterebbe separata da materia, e quindi in condizione anormale perchè priva di sensitive facoltà che le sono necessarie al conseguimento della propria perfezione; d' altronde poi la natura, vuoi naturata vuoi naturante, non produce essere veruno privo degli strumenti che gli sono indispensabili per l' esercizio delle proprie funzioni. Laonde il processo genetico, per sè e direttamente, è causa efficace dell' esistenza dell' anima intellettuale proveniente dal di fuori.

E, per conseguenza, esso processo è in pari guisa causa efficace, però non totale ma solo parziale, di tutte le appartenenze che l' anima intellettuale ha in comune con la materia; quali sono tutte le facoltà, all' eccezione dell' intelletto e della volontà propriamente detta. Questa e l' in-

telletto emanano dall' ultimo fondo dell' anima sola come continuazioni dell' azione produttiva di ess' anima: tutto il rimanente poi emana non dall' anima sola nè dalla sola materia ma dall' insieme di entrambe, sempre però come continuazione dell' azione creativa e della generazione.

Che l' anima intellettuale poi non possa venire all' esistenza in virtù del sol' organico processo, si fa manifesto dall' amplitudine del suo essere, infinità, e virtuale universalità.

Egli è impossibile che un essere nato per trasmutazione della materia non esista allacciato dalle condizioni proprie di questa, che sono l' antitesi delle condizioni mentovate. Veggiamo infatti che le stesse forme materiali sono determinate a minor sfera di perfezione, sono deficienti e limitate, hanno virtù contratte e meno universali in proporzione che si mostrano più affini alla natura della materia; e, per lo contrario, in proporzione che da questa si discostano, possiedono amplitudine di essere, certa infinità e virtuale estensione. Essendo adunque proprio della materia la deficienza e limitazione dell' essere, è impossibile che per trasmutazione di essa nasca essere di tanta amplitudine, infinità, e virtuale universalità, quanta ne abbiamo osservato nell' anima intellettuale. Ciò che nasce per trasmutazione della materia, non può non dipendere da questa come da sustrato base e sostegno indispensabile del proprio essere: e l' essere così dipendente non può non rimanere in qualche maniera allacciato dalle condizioni proprie del soggetto. E converso, se l' amplitudine l' infinità la virtuale universalità dell' essere dell' anima intellettuale è tale che punto non risente le condizioni della materia, ciò vuol dire che da questa non dipende quella nel suo essere come

da sostegno indispensabile, e conseguentemente non dipende nel nascere che è via all' essere.

Deriva perciò l' anima intellettuale da principio che trascende la natura: presupposta sempre però l' azione di questa per le ragioni sovraindicate.

E poichè quell' anima possiede essere siffattamente semplice che non dipende da soggetto veruno ossia sustrato; essa non può nascere per aggregazione di essere ad essere preesistente, ma uopo è che tutto il suo essere derivi immediate dalla causa produttrice: il che vale quanto dire, che essa vien prodotta per creazione.

Tutte le altre forme poi inferiori, siccome non hanno l'essere se non con dipendenza dalla materia, così non nascono che per trasmutazione di essa. L' anima sensitiva non è sufficiente a se medesima senza materia, non ha tanto vigore che possa sostenere il proprio essere da sè sola: epperò non può dirsi ente se non in quanto è uno de' principii che concorrono a costituir l' ente. Essa quindi non vien prodotta se non in quanto è determinata la materia a dispiegarsi e svolgersi in essere di vita sensitiva: cosicchè ciò che propriamente si produce è il composto, come il composto è quello che a rigor di termine può dirsi ente.

L' essere e il nascere pienamente debbono corrispondersi, essendo il nascere la via all' essere. L' essere dipendente da materia nasce con dipendenza; e l'essere indipendente in tutto o in parte nasce con totale o parziale indipendenza.

La piena dipendenza poi dell' anima sensitiva dalla materia è così manifesta dalle sue funzioni che non occorre fermarsi a dilucidarla.

XIX.

Digressione sull' immortalità dell'anima.

Dalle cose ragionate riguardo alla natura dell' anima intellettuale conseguita di logica necessità ch' essa sopravvive alla dissoluzione dell' organismo, ed ha conoscenza di se medesima.

Non si hanno però finora elementi sufficienti a chiarire convenevolmente il modo di conoscere corrispondente a quel modo speciale di essere ossia d' esistere, e a difendere l' immortalità da tutti gli attacchi.

Nè tali elementi possono aversi dalla filosofia della natura, che dee solo aggirarsi su ciò ch' esiste in materia e per quanto ha attinenza con questa.

L' anima intellettuale separata e libera da materia è oggetto della metafisica. Lascio perciò al proprio suo luogo l' argomento dell' immortalità: essendo necessario contenersi entro i confini di ciascuna scienza.

XX.

Digressione storica sulle idee di Platone.

Credesi generalmente che, secondo Platone, gli esseri naturali ossia soggetti ai sensi non sono obbietto diretto della nostra scienza ma bensì le loro idee.

Io estimo che i pensamenti del filosofo di Atene non sono diversi, nella sostanza almeno, da quelli che ho esposto su tal punto. Additerò ciò che mi ha condotto a questa opinione: ma avverto il lettore ch'io non intendo parlare delle

idee se non per quanto esse hanno relazione al nostro sapere.

Una delle cause che fa attribuire a Platone la sentenza mentovata, si è perchè Aristotile nel censurarla interpreta in quel senso la dottrina del suo maestro. L' Aquinate crede che dalle discussioni di Aristotile non può trarsi argomento per giudicare quale sia il pensiero di Platone; atteso che lo Stagirita confuta gli scritti quanto al senso apparente e non già quanto al concetto profondo recondito e implicito. " Notandum est, quod Aristoteles, plerumque " quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas " quantum ad intentionem Platonis (al concetto che si è " voluto esprimere), sed quantum ad sonum verborum eius. " Omnia enim Plato figurate dicit, et per symbola docet, " intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba; sicut " quod dixit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis " propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat " contra eum quantum ad id quod verba eius sonant. Non " enim Plato voluit, quod secundum veritatem intellectus " esset magnitudo quantitativa seu circulus et motus cir- " cularis, sed metaphorice hoc attribuit intellectui. Ni- " hilominus tamen Aristoteles, ne aliquis ex hoc erret, di- " sputat contra eum, secundum quod verba sonant, " *De Anima*, lib. I, lectione octava.

Nè questo è un modo particolare di vedere dell' Aquinate, ma il comune pensare de' più cospicui scrittori dell' antichità, come mostra il Bessarione ne' suoi quattro libri *Adversus Calumniatorem Platonis, Georgium Trapeziuntium.* Il quale prova, tale essere il sistema e consuetudine di Aristotile non solo riguardo a Platone ma eziandio inverso gli altri suoi predecessori. Trascriverò talune parole dell' insigne Greco difensore della platonica filosofia. " Agit " quidem Aristoteles semper more eorum, qui aliqua de re " docent, sermone artificiose scripto, et optima ratione " disposito. Sententias enim superiorum auctorum exponit;

" et quam maxime potest, coarguit. Sed si qui in opinio-
" nibus errarunt, eorum medullitus exquirens errorem ex-
" plicat. Si qui vero verba fortassis ex re alia in aliam
" transferentes, minus proprie locuti videntur, eorum verba
" ipsa parum proprie insectatur, nec quod illi senserunt,
" sed quod verbi improprietate urgeri possunt, conatur re-
" fellere. Quod iudicio quidem omnium doctissimorum ideo,
" ut supra diximus (capo settimo), facit, ne quis primo
" aspectu sermonis arreptus, sentiat, quod alienum est a
" rei, de qua agitur, recta veraque ratione... Nemo certe
" existimare debet vel Aristotelem perverse, aut impruden-
" ter fecisse: vel sapientissimos illos viros, qui interdum
" ab eo reprehenduntur, ea, de quibus arguuntur, sensisse.
" Nam quod ad mores Aristotelis pertinet, equidem pro-
" bum illum fuisse virum existimo: quod vero ad doctrinam,
" sciebat quidem ille, quae saepissime a Platone praece-
" ptore suo audierat, eaque memoria tenebat: sed auditorum
" adhuc imperitiorum ingenio humaniter consulens, ea
" proponebat, ut omni ex parte tutissime eruderentur.
" Itaque eos, qui male Platonis verba vel intellexissent vel
" intelligere potuissent, coarguens, Platonem ipsum repro-
" bare videbatur, " lib. II, cap. 10.

Aristotile, in maniera aperta ed esplicita, riconosce nella dottrina di Platone i punti infrascritti:

L'intendere non può avvenire se non per certa simiglianza della mente con le cose intese.

La simiglianza debb'essere non solo nella forma ma eziandio nel modo d'esistere di essa forma.

Le forme che con la mente nostra s'immedesimano e la fecondano e determinano ad emettere le intellezioni, sono universali e immutevoli.

Da ciò vari aristotelici hanno concluso che la nostra

mente si rassomiglia nelle forme e modo di esse alle idee e non alle cose naturali; e che, per conseguenza, secondo Platone, intende direttamente quelle e non queste.

Il vero si è che la mente nostra nel modo delle forme non può avere simiglianza nè con le idee e nè con le cose naturali; e ciò nullameno essa intende direttamente sì le une e sì le altre, però in maniera diversa; e la diversità è tale che a parlare giusta la profonda ed elevata filosofia dee dirsi di intendere direttamente le idee anzichè le cose naturali, quantunque debba dirsi il contrario nel piano ed agevole insegnamento di quella.

Mostrerò dapprima che questo pensiero discende a filo di logica dalla mentovata dottrina di Platone e da altri punti che esplicitamente e dichiaratamente riconoscono ne' libri di lui i migliori filosofi: quindi proverò che in fatto egli ha inteso dire ciò che è contenuto ne' principii della sua teorica.

Anzitutto pongo sottocchio de' giovani studiosi talune avvertenze che fa l'Aquinate nel proemio del suo commentario sul libro *De Divinis Nominibus* di san Dionigi l'Areopagita. Sono esse di certo applicabili ai libri di Platone, di cui l'Areopagita, a giudizio di tutti i savi, siegue non solo la sostanza della dottrina ma eziandio la forma. " Est considerandum quod Dionysius in omnibus libris suis obscuro " utitur stilo. Quod quidem non ex imperitia fecit, sed ex " industria. Accidit etiam difficultas in praedictis libris ex " multis. Primo quidem quia plerumque utitur stilo e modo " loquendi, quo utebantur platonici, qui apud modernos est " inconsuetus... Secunda autem difficultas accidit in dictis " eius, quia plerumque rationibus efficacibus utitur ad propositum ostendendum, et multoties paucis verbis, vel " etiam uno verbo eas implicat. Tertia, quia multoties " utitur quadam multiplicatione verborum, quae licet superflua videantur, tamen diligenter considerantibus magnam sententiae profunditatem continere inveniuntur. "

Le medesime cose dice riguardo a Platone il Bessarione: " Plato, ita de divinis rebus breviter, implicite, atque ob-" scure praecepta tradidit, ut non facile a legentibus pos-" set intelligi. Quod ipse quoque testatur in epistola, quam " de natura primi entis ad Dionysium scripsit. Scribendum " est, inquit, per ambages atque enigmata, ut si forte mari " vel terra iactari librum contingerit, qui legerit, non in-" telligat, " *Adversus Calumniatorem Platonis, Georgium Trapeziuntium*, lib. I, cap. 2.

Cose divine egli appella gli esseri intellettuali e le proprie loro appartenenze, giusta il fraseggiare de' vecchi platonici. Quindi è che presso costoro tanto è dire metafisica, quanto è dire teologia e scienza divina: atteso che la metafisica ha per obbietto suo proprio e principale gli esseri intellettuali.

Veniamo ora all' intrinseco dell' argomento. Vogliono i migliori filosofi antichi e moderni che pensare sia produrre le cose pensate.

Se consideriamo da un canto la ragione intima di questo vero e dall' altro i dati certi dell' insegnamento di Platone, ci si farà chiaro che questi, riguardo al modo del nostro conoscere, ha espresso, sotto un punto di vista molto elevato e profondo, quel medesimo che in guisa meno ardua e difficile dicono gli altri rinomati scrittori.

Qual' è dunque la ragione intima per cui pensare è produrre le cose pensate?

Fuvvi su questo soggetto nel decimosettimo secolo viva controversia tra i gesuiti da una parte e dall' altra molti filosofi di varie scuole o sistemi. Dicevano i primi che il

pensiero è azione, e questa è ordinata alla produzione di qualcosa. Rispondevan gli altri: Il principio pensante non produce in sè ciò che pensa, se non perchè n' ha bisogno per la perfezione sua propria che consiste nel pensiero: al pensiero è ordinata la cosa pensata, e non a questa quello: il pensiero quindi non è azione a parlare con proprietà: ma poichè produce la cosa pensata, essendo questa uno de' requisiti che debbon concorrere alla perfezione dell'intelletto; perciò ha eminentemente le appartenenze dell' azione; il che si è voluto significare col chiamarlo azione *immanente:* in breve, l' intellezione è l' essere dell' intelletto; che se produce la cosa intesa, ciò avviene perchè questa concorre alla costituzione dell' intelletto in atto completo e perfetto.

Questa spiegazione si fondamenta tutta su le cose ragionate nei primi capi del libro, che così riepilogo:

È proprio dell' intelletto, essere tutte le cose. Nè sarebbe la cosa esteriore in atto completo e perfetto, se questa in esso non esistesse e come intellezione e come principio di questa e come termine ossia obbietto.

Per la specie l' intelletto nostro è la camelia come intelligibile o principio dell' intellezione, per il concetto è quella come intesa, termine, obbietto; per l'intellezione poi è la camelia come l' ultima attualità di cui esistono vivono e rilucono la camelia intelligibile e la camelia intesa.

La specie l' intellezione e il concetto vogliono essere considerati soggettivamente ed oggettivamente: considerati nel primo modo, son cose di ragione diversa; ma sono della medesima ragione qualora si considerano oggettivamente, in quanto cioè sono parziali requisiti ordinati a far sì che l' intelletto sia la cosa intesa in atto completo e perfetto.

Il concetto vien prodotto dalla mente in virtù della specie e della luce congenita: però questa è causa principale, quella è secondaria.

Dalla specie intimamente rivestita e imbevuta di luce

intelligibile nasce il concetto, che di questa risplende continuo.

Il concetto è l' inteso principale, in quanto per esso e in esso, massime a causa della luce intelligibile, la mente vede la cosa esteriore; di guisa che mirare i concetti è lo stesso che vedere le cose in se medesime.

Da ciò conseguita, potersi dire con tutta proprietà di parlare che la nostra mente intende l'idea piuttosto che la camelia. Imperocchè il concetto, che è l' inteso principale, non è altro se non verace riproduzione o moltiplicazione dell' idea; siffattamente che rispetto alla cognizione della camelia fa quel medesimo che l' idea farebbe se potesse concorrere, quale intrinseco elemento, alla costituzione del nostro essere intellettuale. Il concetto non è distinto dall' idea formalmente, ma solo numericamente. Esso è un prodotto dell' idea anzichè della luce a noi congenita e della specie: atteso che questa opera in virtù dell' idea donde deriva, immediate secondo Platone, mediate secondo gli altri savi; quella poi e contiene in germe le idee tutte ed opera in virtù del primo subbietto di esse, di cui è derivazione partecipazione e quasi specchio.

Per altra ragione ancora l' idea può dirsi l' inteso principale, e cioè che la camelia non è termine ovverosia obbietto della nostra intellezione se non in quanto è presente alla mente secondo il modo d' esistere dell' idea, vale a dire in modo indefinito, universale, immutevole. Ha poi presenza siffatta dall' idea come da causa prima; e dalla luce congenita, dalla specie e dal concetto come da prossime cause.

Inoltre, dal primo subbietto di tutte le idee dipende principalmente il giudicio e l' efficacia del nostro conoscere. Imperocchè non veggiamo cosa veruna se non nella luce a

noi congenita: questa poi ha l'efficacia di manifestarci le cose in virtù della prima sorgente dell' essere e del conoscere.

In tal guisa, si conciliano queste tre cose; e cioè che conosciamo direttamente la camelia, che non la conosciamo se non nella sua idea, e che la cognizione avviene per simiglianza della mente con la camelia sì nella forma e sì nel modo d' esistere di essa forma.

La mente non può conoscere che col produrre in sè la camelia: e questa non solo ha simiglianza con quella nel modo di essere, ma esiste ancora della medesima esistenza, vive della medesima vita, risplende della medesima luce. Senza tale medesimezza, la camelia ch' esiste in natura non può esser presente all' intelletto in modo indefinito, universale, e immutevole; e, per conseguenza, non gli è conoscibile.

In vista di ciò dice sant' Agostino: " Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, " definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, " sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, " *De Trinitate*, lib. IX, cap. 6.

Il che prova con la seguente stringente ragione: " Si " ambo videmus verum esse, quod dicis; et ambo videmus, " verum esse, quod dico: ubi quaeso id videmus? Nec ego " utique in te, nec tu in me: sed ambo in ipsa, quae supra " mentes nostras est, incommutabili veritate. Veritas au" tem incommutabilis aeternis rationibus continetur, " *Confes*. lib. XII, cap. 25.

E che questo filosofo abbia parlato nel senso che si è da noi esposto e non già ne' sensi varî che gli attribuiscono le diverse scuole del moderno ontologismo, è chiaro come la luce del Sole da quanto abbiam riferito dai suoi volumi nel terzo capo di questo libro.

L'Aquinate abbraccia le cose dette finora con l'infrascritta considerazione che prende la quistione dalla sua radice: " Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter.
" Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt
" in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et
" hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest
" videre omnia in rationibus aeternis. Alio modo dicitur
" aliquid cognosci in aliquo sicut in principio cognitionis:
" sicut si dicamus, quod in Sole videntur ea, quae viden-
" tur per Solem: *et sic necesse est dicere*, quod anima hu-
" mana omnia cognoscat in rationibus aeternis: per qua-
" rum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim
" lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est,
" quam quaedam participata similitudo luminis increati,
" in quo continentur rationes aeternae... Per ipsam sigil-
" lationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur, "
Summa Theologica, p. 1ª, q. 84, art. 5. " Iudicium et effi-
" cacia cognitionis competit nobis secundum derivationem
" luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua ra-
" tiones omnium rerum continentur, " ivi, q. 87, art. 1.

Questo dee ammettere, chi tiene quel principio di Platone, e cioè che la conoscenza non può avvenire se non per la simiglianza della mente con la cosa sì nella forma e sì nel modo d'esistere di essa forma.

A salvare questo principio non v'è di certo altra via. Nè la camelia esistente in natura nè l'idea di essa può avere, nel modo di esistere, simiglianza con la mente nostra: qualunque opinione si tenga sulla natura ed esistenza delle idee, purchè non sia nel novero delle tante irragionevoli e assurde che si son messe fuori ne' tempi moderni.

A me sembra vera la esposizione del Ficino, che dice:
" In hoc platonici cum Dionysio consenserunt, quod ideas
" seorsum ab intellectu vel Deo, ut falso peripatetici (i
" rozzi però e non i veramente dotti) calumniantur, nun-
" quam excogitarunt. Sed in quodam intellectu divino

" extra controversiam posuere ideas, videlicet absoluta qua-
" dam ratione formaliter inter se distinctas. Intellectum
" eiusmodi platonici quidem divinum, nostri autem angeli-
" cum nominavere. Nam in ipso Deo ideas quidem utrique
" ponunt, non tamen absolute prorsus, sed quadam rela-
" tione distinctas, quatenus Deus ipse virtutis suae con-
" scius, quot quantisque modis sit extra communicabilis
" non ignoret. Modi eiusmodi definiti penes Deum plurimi
" quidem, sed sub unica divina natura formaque com-
" prehensi, rerum ideae sunt omnium. Inde rursus in di-
" vinam sive angelicam mentem primo descriptae, deinde
" per sequentia gradibus ubique suis participatae, " *Comm.
in librum De Divinis Nominibus D. Dionysii Areopagitae*,
cap. 5. " Quoniam vero ideae in primo quidem una forma
" sunt, in secundo vero multae formae (non enim putant
" in prima forma absolutam diversitatem esse formarum):
" ideo Plato contemplatus et colores in lumine circa lucem,
" et lineas in circulo circa centrum, inquit in epistolis,
" multiformas ideas absolute distinctas circa primum re-
" rum principium esse potius quam in primo. Similiter in
" libro de Republica septimo, idea inquit boni, idest ipsum
" bonum, in cuius forma omnes ideae una forma sunt, pul-
" chrarum esse causam idearum, vedelicet illarum quae in
" sequentibus multae formae sunt absolute invicem diffe-
" rentes. Superioribus rationibus Plotinus et Proculus ideas
" confirmant, et aliter in Deo (ut aiunt) primo ponunt,
" aliter in secundo, " *Theologia Platonis*, lib. XI, cap. 4.

Le ragioni di Proclo e di Plotino che svolge il Ficino, si riducono all' infrascritta di sant' Agostino: " Quis audeat
" dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si
" recte dici et credi non potest, restat ut omnia ratione
" sint condita: nec eadem ratione homo, qua equus:
" hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur pro-
" priis sunt creata rationibus. Has autem rationes, ubi ar-
" bitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris ? Non

" enim extra se quicquam positum intuebatur, ut secun-
" dum id constitueret quod constituebat, nam hoc opinari
" sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum
" creatarumve rationes in divina mente continentur, neque
" in divina mente quicquam, nisi aeternum atque incom-
" mutabile potest esse; atque has rerum rationes principa-
" les appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae
" verae sunt; quia aeternae sunt, et eiusmodi atque in-
" commutabiles manent: quarum participatione fit, ut sit
" quicquid est, quoquo modo est, " *Octogintatres Quaestiones*, cap. 46.

Per la ragione medesima tutti i vecchi platonici chiamano idee le forme intellettuali delle superiori intelligenze create: atteso che queste in virtù di tali forme sono o cause efficienti o concause delle inferiori cose: e d' altronde ogni forma intellettuale che è causa efficiente di cose esteriori, è idea giusta l' esplicito insegnamento di Platone.

Che l' idea importi causazione efficace, è riconosciuto anche dai migliori critici moderni. Per mo' di esempio lo Stallbaum dice: " Nimirum ideae, quoniam non tantum in
" se absolutae sunt, ac vi sua constant, sed etiam eam sibi
" propriam habent vim, ut ad alia referantur ac veluti con-
" tendant, externum quiddam habent obiectum ad quod
" natura sua contendant... Istud quidem Plato effici voluit
" per naturam idearum, quae quum relationis vim et po-
" testatem habeant propriam, tantum abest, ut in semet
" ipsis conquiescant ut mutuo ad se invicem et vero etiam
" ad corporum referantur materiam, iisque suam ipsarum
" vim naturamque impartiantur, " *Prol. in Parmenidem*, lib. I, Sect. 5.

La efficienza poi delle superiori menti si suole generalmente spiegare dai platonici nel seguente modo delineato dall' Aquinate: " Posuit Plato, quod summus Deus, qui
" hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex pri-
" maeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus

" omnibus provideat, et unumquodque inferiorum, in-
" quantum participat bonitatem primi boni, etiam provi-
" det his quae post se sunt non solum eiusdem ordinis,
" sed etiam diversorum: et secundum hoc primus intel-
" lectus separatus providet toti ordini separatorum intel-
" lectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo
" separatorum intellectuum providet ordini animarum, et
" inferioribus ordinibus, " *Opuscolo* XV.

Ma checchè ne sia de' molti particolari risguardanti le idee, il certo si è che queste, in sentenza di Platone, trascendono di lungo tratto la natura della mente nostra; son cause efficienti delle nostre specie intelligibili e delle cose esteriori; ed operano in noi la manifestazione di queste più intimamente che le nostre stesse appartenenze. Perciò con gran ragione dice il Ficino: " Universum hoc a summo " Deo habere omnia, et actionem et virtutem pariter et " essentiam platonici omnes absque controversia confiten- " tur. Id enim a Platone ex omnibus eius libris accipiunt. " Audiunt et idem in epistolis confirmantem. Ubi profecto " ingenti cum mysterio tertios effectus in causam tertiam, " secundos retulit in secundam: cunctos vero in unam " omnium causam. Neque dixit primos effectus in primam " causam reducendos; ne pronuntiando dumtaxat primos, " suspicaremur eos solos a Deo pendere; neve Deum nomi- " nando causam primam, suspicaremur ipsum et cum ce- " teris causis in quodam genere convenire, et cum effecti- " bus in quadam denominationis proprietate congruere. " Itaque cuncta a ipso procedere simul ostendit: et ipsum " interea ab omni procedentium communione esse peni- " tus absolutum. Idque ob absolutam simplicitatem nomi- " nat ipsumunum: ob exuberantem vero beneficentiam, " per quam et tanquam principium producendo efficit

" omnia, et tanquam finis eadem perficit reducendo, no-
" minat ipsumbonum. Putat autem quaecunque fiunt,
" magis ab ipso quam a ceteris causis dependere. Siquidem
" ipsum in quovis opere *et prius agit, et diutius, et vehe-
" mentius* quam reliquae causae: et reliquae quicquid sunt,
" eo faciente sunt: et quicquid agunt, eo ducente agunt, "
Comm. in Timaeum, cap. 8.

A tutto questo se si aggiunge il principio *col simile si conosce il simile*, ed esso si intende nel senso di Platone che vuole simiglianza non soltanto nella forma ma eziandio nel modo di essere della medesima: si ha per fermo che il filosofo d' Atene, allorquando fa intervenire le idee, non nega alla mente nostra la cognizione diretta delle cose naturali, ma solo vuol significare che il concetto prodotto da essa è l' inteso principale; che tale concetto oggettivamente non si differenzia dall' idea di cui è derivazione; e che in virtù di questa ha l' efficacia di produrre in noi la diretta cognizione della cosa esteriore.

Supposto che col simile si conosca il simile, l'idea, in se stessa, non può di certo essere obbietto di nostra cognizione, come quella che di molto trascende il modo di essere della nostra mente e delle sue specie intelligibili.

Il principio quindi non può tenersi se non da chi riconosce nel concetto prodotto dalla mente l' inteso principale. E così, tanto è dire con Platone, col simile si conosce il simile; quanto è dire con l' Aquinate e con gli altri savi, non si conosce cosa veruna che non sia presente all' intelletto in ragion di termine proporzionato, cioè esistente nel medesimo grado di attualità, di vita, e di luce, di cui riluce vive e esiste l' intelletto.

Col riconoscere poi nel concetto l' inteso principale, non si pregiudica punto alla diretta cognizione della cosa este-

riore, a cui quello è ordinato di sua natura; siccome diffusamente abbiam provato nei primi capi di questo libro.

È ancor manifesto dal tuttinsieme delle cose poste in questo capo che, giusta i principî di Platone, vedere le cose ne' concetti prodotti dalla mente vale lo stesso che vederle nelle loro idee: atteso che da queste come da cause principali e primitive hanno quelli tutto l' essere loro, la virtù e l' efficacia; e ne sono, nel vero senso della parola, una riproduzione e quasi specchio.

Il *Saggio Storico sulla Filosofia Greca* del Prof. F. Fiorentino si aggira, in massima parte, sulle idee platoniche. L' egregio scrittore censura vari punti fondamentali dell' esposizione dello Stallbaum, che presta non piccolo appoggio a quella da noi tracciata. Trascrivo alcune parole dello storico italiano, cui faran seguito poche e brevi mie considerazioni; acciò possano gli studiosi, dalla diversità de' pensamenti, formarsi concetto più limpido della quistione. Dice adunque il Prof. Fiorentino:

" In Platone incontra di trovare maniere, non che differenti, ma opposte di concepire le idee, le principali delle quali sono le seguenti. In un aspetto le idee si mostrano come reminiscenze di una vita anteriore, e la scienza sta tutta nel sapersele richiamare a mente, secondo che si scorge dal Fedro e dal Menone...

" Sotto un altro aspetto, le idee platoniche paiono essere i paradigmi del mondo, modelli eterni a cui guardando l' eterno artefice foggiava con ordinata misura la materia scompostasi, ma capevole di ogni forma. Questo aspetto prevale assai nel Timeo, ma s' incontra ripetuto altresì in parecchi altri dialoghi, e la più parte degli interpreti l'hanno tenuto per vero e genuino pensiero di Platone. Ma eglino si sono da capo divisi di parere, quando si è insistito a

chiedere: E dove sono cotesti esemplari? In Dio, o fuori di lui? I più han risposto: In Dio, e tra gli altri lo Stallbaum, il Cousin ed il Rosmini; altri per lo contrario han detto: Fuori di lui, come a mo' d' esempio Enrico Martin nel suo erudito lavoro sul Timeo di Platone. Gli uni e gli altri però hanno in comune il torto di aver considerato il Timeo come la fonte della filosofia platonica, e di non aver saputo sceverare quanto in questo dialogo ci sia di mitico, e quanto di filosofico...

" Sotto un terzo aspetto le idee sono state considerate come pensieri divini, dimodochè dei tre principî annoverati nel Timeo, di Dio cioè delle idee, e della materia, i primi due si ridurrebbero ad un solo, che rimarrebbe opposto alla materia infinita. Le idee, dice lo Stallbaum, sono eterni pensieri del nume divino, alle quali partecipano eziandio gli animi nostri per la parentela che hanno con lo stesso Dio: sono nozioni concepite dalla mente, ma esistenti per sè e simiglianti alla natura della mente medesima, la quale le conosce in quanto loro si assomiglia, perciocchè il simile si conosce col simile... Lo Stallbaum confessa che Platone abbia ricavata la sua teorica ideale dalla osservazione della nostra mente, dove avendo visto verificarsi il comprendere con la nozione la sostanza delle cose, attribuì a Dio il medesimo processo, e vi aggiunse questo di più, che Dio facesse le cose col pensarle, in mentre la nostra mente le pensa, ma non le fa. Ora se le cose sensibili sono fatte da Dio secondo alcune nozioni, anche le nozioni debbono avere realtà.

" Intese così le idee dallo Stallbaum, è da maravigliare come un critico del suo valore non siasi fatte queste domande, che occorrono di leggieri al pensiero di chi vi pensa sopra. Se le idee sono state trasportate in Dio dalla osservazione della mente nostra, non bisognava prima studiare per bene le idee come sono in noi, e poi parlarne in quanto si trovano in Dio? Or dove Platone ha fatto questa ricerca,

che doveva precedere l' altra delle idee in Dio ? Inoltre: se le idee in Dio hanno la virtù di porre e di creare le cose corrispondenti, questa efficacia l'hanno in quanto sono idee, o in quanto sono in Dio ? Se in quanto sono idee, perchè non l' hanno pure, quando sono in noi ? E difatti dovrebbero averla, perchè idee sono egualmente, così nella mente nostra, come nella divina. Che se per contrario si dice, che hanno la virtù creatrice soltanto quando sono in Dio, o la virtù creatrice è accidentale alle idee, perchè una volta l' hanno, e una volta no; ovvero le idee che sono in Dio, avendo un' efficacia di più, la quale manca alle idee che sono in noi, non si può dire che siano le stesse con le nostre. Intanto lo Stallbaum sostiene che le idee sieno fornite di virtù creatrice, e che stiano da sè, e siano indipendenti; e dall'altra parte accenna alla medesimezza delle idee nostre con le divine, senza la quale non sarebbe possibile la conoscenza, postochè il simile debba conoscersi col simile. Sicchè io non saprei più che pensarmi di queste idee misteriose, che or sono di un modo, ora di un altro; che si trasmutano essenzialmente, e che intanto si vuole che durino le stesse. A prima giunta parrebbe che il nodo si sciogliesse con la celebre partecipazione, della quale si fa tanto uso dai Platonici antichi e moderni, quasi immemori del grave discredito in cui la mise Aristotile tassandola d' inutilità, e qualificandola per metafora poetica, " cap. IV.

Il Prof. Fiorentino non è entrato abbastanza nel midollo della quistione. Nessun essere intellettuale può produrre cosa esteriore se non ne possiede il concetto: ogni concetto poi a cui simiglianza può la mente produrre un che d' estrinseco, è idea. Però, come l'efficienza è fontalmente della suprema intelligenza, delle altre poi per partecipazione; così il nome idea a tutto rigore compete ai concetti di

quella, agli altri poi in senso meno proprio. E per dilatazione di nome, tutte le forme intellettuali, sieno intelligibili sieno intese e cioè sieno principî delle intellezioni sieno termini interiori, si appellano idee, perchè da queste derivano e in virtù di esse fanno ciò che fanno. In pari guisa, ogni mente superiore si è chiamata idea delle inferiori, essendo state create le une ad imitazione dell' altra.

Non sono quindi opposte, in Platone, le maniere di concepire le idee.

Perciò nessun de' tre aspetti in cui queste sono state considerate dai moderni, debbe rigettarsi in modo assoluto, essendo parti integranti di compiuta esposizione.

È chiaro ancora che dal perchè le idee sono essenzialmente produttrici delle cose corrispondenti, non siegue che tale debb' essere ogni nostra forma intellettuale.

Nè lo Stallbaum si contradice quando accenna alla medesimezza delle nostre forme intellettuali con le idee: atteso che egli parla della medesimezza necessaria a render possibile la conoscenza. L' idea e manifesta e produce la cosa, la nostra forma intellettuale poi manifesta solo.

È falso poi che Platone non abbia fatto ricerca delle idee come sono in noi. Basta leggere i tre dialoghi mentovati in quel passaggio dal Fiorentino: cioè il Fedro, il Menone, e il Timeo.

Non meno dello Stallbaum, tutti gli antichi interpreti vogliono che Platone sia stato condotto ad ammettere le idee dalla osservazione delle proprie appartenenze della nostra mente.

E ciò conferma l' assunto nostro principale, vale a dire che la mente nostra, in sentenza di Platone, conosce direttamente le cose naturali; però non senza l' intervento delle idee, nel modo che abbiamo esposto.

XXI.

Digressione sulla strana libertà della scienza voluta da taluni del Ministero della Pubblica Istruzione.

Nel ministero della Pubblica Istruzione sono invalse idee non poco strane. Si può insegnare qualunque forma di materialismo, all'eccezione di quella che è stata difesa da Alberto Magno, da Tommaso di Aquino, dall' Allighieri e da moltissimi scrittori del decimosesto secolo.

Un Ispettore Centrale, nel maggio 67, in presenza del Preside e di tutti i professori del Liceo di Benevento, faceva brusco viso agli alunni che rispondevano nel senso del materialismo dell' Aquinate. In conclusione, il professore di Filosofia cioè lo scrivente nel settembre 67 fu esonerato dall' ufficio per inabilità.

Per il Villari però e per taluni altri l' inabilità non consiste nell' insegnare il materialismo ma nel metter fuori cose vecchie e sostenute dagli amici del papato.

Se avessero costoro le cognizioni necessarie al proprio ufficio, saprebbero che ogni parte di mia dottrina è stata insegnata non solo dagli amici ma anche dai più fieri nemici del papato; e che il professore ha stretto dovere di dire ciò che giudica vero, checchè sia della antichità o novità, e qualunque si sia il colore di chi lo ha riconosciuto.

E quando nel Villari e compagni non fosse molto grande l' ignoranza della filosofia e storia antica e moderna di essa, sarebbe stato loro assai agevole vedere ch' io in tutte le trattazioni filosofiche ho proceduto sempre in virtù de' principj per sè noti, e che l' uso dell' autorità (e dell' un colore piuttosto che dell' altro) ha ne' miei scritti ragion di mezzo e nulla più, avuto riguardo cioè ai molti che di tali autorità abbisognano.

È vero poi che ad insegnar filosofia a modo del Villari io sono inabile; perchè non so e mai non ho saputo dire, in tal genere, vane e vuote parole, nelle quali consiste tutta la scienza del Villari.

Debbo notare che nessuno dei Ministri della pubblica istruzione ha nulla che far in tal cosa, non avendo io insino a questo momento per varie considerazioni presentato loro formale appello. E molto meno il Mamiani. Anzi so che questi, conosciuto la cosa non come pubblico funzionario, ha nell' istessa guisa disapprovato altamente siffatto modo di agire.

INDICE

DE' CAPI CONTENUTI NEL SECONDO LIBRO

FIRENZE 1870. — Tipografia Claudiana, diretta da F. Bassi.

Del medesimo autore:

SULLE SCUOLE DI FILOSOFIA CRITICA SOMMARIA. Un volumetto in 16^{mo} di pagine 56. Firenze, Tipografia Claudiana, 1866. — £ 1. 00.

IMMORTALITÀ DELL' ANIMA UMANA, DIALOGO DI STORIA DELLA FILOSOFIA. Un opuscolo in 8^{vo} grande di pagine 16. Firenze, Tipografia Claudiana, 1869. — Centesimi 30.